GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE PRIMA

LA FILOSOFIA GRECA

VOLUME II

DA ARISTOTELE AL NEO-PLATONISMO

SETTIMA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1950

V

ARISTOTELE

1. Vita di Aristotele. — Nell'*Accademia* s'irrigidisce lo spirito vivo del platonismo; mentre invece si conserva, svolgendosi, nella più vasta scuola di Platone, che va oltre i confini ristretti dell'Accademia, e comprende il più universale pensatore dell'antichità, Aristotele di Stagira. Questi nacque nel 384 a. C., da Nicomaco, medico e amico di Aminta, re della Macedonia. A diciotto anni si recò ad Atene, ed entrò nella scuola platonica, a cui appartenne per venti anni, fino alla morte del maestro. Intorno ai rapporti tra Platone ed Aristotele durante quel periodo, molto si è fantasticato, fin dall'antichità, con un ingenuo desiderio di riassumere in qualche aneddoto o motto felice l'opposizione già latente tra le due mentalità. Ma se è assai scarso il valore storico degli aneddoti, è invece indubitabile che durante quel lungo periodo di noviziato molte divergenze di vedute si siano create tra maestro e scolaro [1], ed è

---

[1] Noi non dobbiamo supporre, osserva il Ross (*Aristotele*. 1923, p. 2) che, nei venti anni passati presso Platone, Aristotele sia stato soltanto uno scolaro; egli ha dovuto compiere delle ricerche indipendenti, specialmente nelle scienze naturali; ed è possibile che, secondo il costume del tempo, sia stato anche associato nell'insegnamento. D'altra parte, i frammenti che

anche presumibile che quest'ultimo abbia a poco a poco mostrato l'autonomia del proprio atteggiamento. Tuttavia, contro le malignazioni antiche e moderne sull' ingratitudine e sull'apostasia di Aristotele, sta l'esempio magnifico di devozione e di fedeltà dato da lui che, malgrado ogni divergenza ed incipiente antagonismo, frequentò la scuola per ben venti anni, e l'abbandonò soltanto alla morte del maestro.

Le relazioni del padre con la dinastia macedone furono ad Aristotele feconde di vantaggi, di onori, ma anche di amarezze. Nel 343-342 fu chiamato alla corte di Filippo, come maestro del tredicenne Alessandro; còmpito che adempì per tre anni. Ma l'amicizia dello scolaro gli fu serbata anche in seguito, e si dimostrò oltremodo propizia ai suoi studi, perchè gli fornì direttamente o indirettamente [1] i mezzi per compiere quelle immense ricerche naturalistiche e storiche, che, comprese nella poderosa sintesi del suo pensiero, ancor oggi ci stupiscono.

Ad Atene egli ritornò tredici anni dopo la morte di Platone, e fondò nel Liceo la sua scuola filosofica, che prese il nome di peripatetica, dai περίπατοι, ombrosi viali lungo i quali egli, passeggiando, soleva discorrere coi suoi discepoli [2]. Appartiene a questo periodo, che si estende per dodici anni, la compo-

---

ci son rimasti di alcuni dialoghi di Aristotele, che appartengono al periodo accademico della sua attività, rivelano un graduale, ma sempre accentuato distacco dalla maniera platonica. La divergenza è minima nell'*Eudemo*, molto maggiore nello scritto *Sulla filosofia*.

[1] Pare che i maggiori aiuti alle sue ricerche storiche e naturalistiche gli siano venuti dal suo potente amico macedone, Antipatro.

[2] La tradizione vuole che Aristotele impartisse nelle ore del mattino le lezioni filosofiche, innanzi a un pubblico ristretto; e nel pomeriggio trattasse i temi meno ardui della rettorica e della dialettica, innanzi a un più largo pubblico.

sizione delle sue opere, che rivelano maggiore unità di piano e organicità di struttura, di quelle di Platone. Tuttavia, un confronto puntuale delle une e delle altre non reggerebbe, trattandosi di entità affatto disparate, e quindi incommensurabili. Di Platone noi possediamo una ricca produzione letteraria, destinata a un largo pubblico, mentre sono andate disperse le lezioni scolastiche. Di Aristotele invece abbiamo, in massima parte, lavori compilati ad uso della scuola, e taluni anzi, redatti dagli stessi allievi. Dei suoi saggi letterari non ci restano che scarsi frammenti. Tra i due termini in presenza manca pertanto quell'omogeneità che potrebbe rendere fruttuoso il paragone.

L'amicizia della corte macedone gli riuscì funesta nei suoi ultimi anni. Nel grande conflitto di tutta la Grecia contro l' invadente Macedonia, quando per l'ultima volta lo spirito nazionale ellenico, emergendo dal particolarismo municipale, visse intensamente, in ispecial modo in Atene — nell'Atene di Demostene — la posizione di Aristotele divenne assai difficile. In lui gli ateniesi non videro che il maestro di Alessandro, e perciò indirettamente il nemico di Atene. Così, gravemente sospettato, egli prevenne il bando, e si rifugiò a Calcide nell' Eubea, dove possedeva una villa, lasciando nel frattempo, a capo della sua scuola, Teofrasto. Ma l'anno seguente (322) egli moriva nel suo esilio, per una malattia di cui soffriva da tempo, e non per suicidio, come si è da taluni sospettato.

La nota differenziale della personalità mentale di Aristotele rispetto a quella di Platone non è costituita, come a torto si crede, dall' interesse empirico prevalente nell'una e assente dall'altra, caratteriz-

zata a sua volta dall'arditezza degli slanci speculativi. Son due fole, riunite in una, quella che Aristotele rasenti troppo la terra e che Platone si elevi ropoo in alto. L'uno e l'altro hanno slanci egualmenle ardili, e nello stesso lempo amano la casistica dei fatti minuli. Per Platone, basterebbe, a provare quest'ultima tendenza, la minuziosità dei particolari di cui abbonda la *Repubblica,* o la sottigliezza filologica del *Cralilo,* o la pedanteria classificatoria del *Polilico.* Plalone, non si dimentichi, è scolaro di Socrate, e come lui ha il gusto del particolare, del plurale, pur compreso nell'universale e nel singolare. Ed Aristotele, non che divergere dai due maestri, ne continua e ne sviluppa l'opera. Soltanto, ed è qui la vera differenza, egli intende diversamente da Platone il rapporto del particolare e dell'universale, e cioè li compenetra più profondamente l'uno nell'altro, di modo che l'uno si dimostra assai più essenziale all'allro, che non nella dottrina platonica. Donde la conseguenza che, mentre in Platone l' interesse empirico non è intimamente collegato al sistema ed ha quindi un valore secondario, in Aristotele invece occupa un primissimo posto. Il che gli conferisce, da una parte, un più ampio ed organico sviluppo del pensiero stesso di Aristotele; dall'altra, un più potente rilievo nella mente del lettore, il quale è portato poi facilmente all' illusione che Aristotele possegga una facoltà, una dote, che manca a Platone. La superficiale ed arbitraria differenza di temperamento tra i due pensatori s'invera così nella più intima differenza delle due filosofie.

Quanto all'arditezza speculativa, essa è in Platone più appariscente, in quanto la massima attività dialettica di lui si svolge in un campo sgombro di ogni empiria, secondo un ritmo puramente ideale. La

speculazione aristotelica è invece più aderente a quell'empiria, ed ha quindi un processo meno visibile, per quanto non meno ardito e creativo. La preoccupazione costante di Aristotele è di vincere l'astrattezza e la trascendeuza dell' idea platonica, di concretizzare l'universale, d' individuare il concetto. Il che, se da un lato importa una più intima coesione e disciplina dei dati empirici, dall'altro conferisce una più potente idealità all' idea; e dà quindi nel tempo stesso un nuovo slancio tanto all'opera dei sensi quanto a quella del pensiero.

Questa preoccupazione d' individuare il concetto si rivela già nella struttura delle opere di Aristotele. In Platone non esisteva ancora una divisione organica della filosofia, come derivante dal còmpito stesso del pensiero, di particolarizzare l'oggetto universale della scienza nei singoli momenti di cui consta. Invece, ogni divisione della filosofia aveva un valore provvisorio, corrispondente a una data fase dello sviluppo mentale di Platone; e soltanto nell'ultima di quelle fasi, quando egli s'era spogliato degli antichi pregiudizi socratici che l'avevano tenuto lontano dagli argomenti naturalistici, si delineava all' ingrosso la partizione della filosofia nella dialettica, come scienza rivolta al conseguimento dell' idea, nella fisica, nella psicologia (ridotta quasi esclusivamente alla spiegazione del senso e dell'opinione e all'analisi della memoria), nell'etica, e infine nella scienza dell' idea stessa, da lui non chiamata con alcun nome particolare.

A questa partizione per altro non è congrua la struttura dei dialoghi platonici, la quale anzi ne è attraversata ed intersecata in varie guise, con un groviglio non soltanto esteriore ed apparente, ma insito allo stesso pensiero platonico.

In Aristotele, invece, la partizione della filosofia risponde ad un'esigenza organica della sua mente. La scienza universale è individuata pienamente nelle singole parti, ciascuna delle quali realizza, nella particolarità determinata dal suo còmpito, l'universalità da cui si origina e a cui confluisce. La dialettica, integrandosi con l'apodittica, forma la logica aristotelica, prima parte del sistema ed avviamento alla filosofia; segue la fisica, analisi dei movimenti e delle contingenze delle cose naturali, che, postulando come loro principio ciò ch' è immutevole ed assoluto, fanno sì che la fisica apra la via a quel ch'è di là della fisica: la metafisica, l' innominata regina delle scienze di Platone [1]. Seguono la psicologia e l'etica, quest'ultima nelle due partizioni del suo vasto contenuto: la morale e la politica [2].

Ciascuna di queste parti è a sua volta organicamente distribuita e disciplinata, ed ha una trattazione propria, quale s'addice a una vera scienza. La logica, la fisica, la metafisica, ecc., non sono più, a differenza della filosofia platonica, una serie di rapsodiche intuizioni, ma hanno la struttura di scienze già costituite ed organizzate, con un proprio metodo dimostrativo e con la struttura architettonica del trattato. Anche qui, la differenza non si spiega con la mera psicologia dei temperamenti, scientifico e cattedratico quello di Aristotele, intuitivo e poetico quello di Platone. Si tratta invece di una differenza

---

[1] Ma il nome di metafisica è solo occasionalmente aristotelico, in quanto deriva dalla semplice posizione dei libri in cui questa scienza è trattata, i quali, essendo collocati dopo quelli di fisica, furono dai suoi editori e commentatori chiamati: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. La sintesi del nome è posteriore.

[2] La *Poetica* e la *Retorica* hanno un contenuto misto. logico-psicologico.

insita alle due filosofie, che trova la propria spiegazione nella logica aristotelica. Ivi son distinte due sorte di dimostrazioni: quella dialettica e quella apodittica (ἀποδεικτική) [1], l'una che assume egualmente i due termini della contraddizione, l'altra invece che assume soltanto il termine vero e lo svolge secondo la sua legge. La prima ha un valore meramente probabile, mentre la seconda ha nel suo sviluppo il carattere della necessità scientifica.

Procedimento dialettico e procedimento apodittico contraddistinguono pienamente le due filosofie: il dialettismo platonico ha la sinuosità dei discorsi e delle dispute, segue il fluttuare delle opinioni e delle contraddizioni, pur con l' intento di vincerle e stabilire la verità immutevole e certa. L'apodissi aristotelica invece segue un cammino assai più breve, svolgendo le conseguenze logiche di ciò che in principio assume come vero; essa aderisce alla verità senza preoccuparsi delle mille sinuosità degli errori; mira diritto al suo scopo senza tuffarsi nel flusso delle opinioni.

Si sente in questo nuovo atteggiamento del pensiero la novità del momento storico e filosofico. Platone aveva ancora innanzi a sè i sofisti, e gl' incombeva il còmpito di trarre la verità dalle opinioni, epurarla dagli errori, e perciò dialettizzare i contrari, per crear la scienza.

Una volta compiuto quel grande lavoro e debellata la sofistica, il còmpito della filosofia è diverso: svolgere la verità con le sue stesse forze, in una sfera più alta di quella in cui vero e falso lottano nelle opinioni degli uomini, in una sfera appartata, dove non entra se non chi è iniziato alla scienza, e

---

[1] *Anal. post.*, 1, 2, 72 *a* 10.

da cui non parte nessuna luce per illuminare quelli che si affannano nelle più basse regioni, tra gl' interminabili conflitti del pensiero comune. La verità, che con Socrate era discesa dal cielo sulla terra, ritorna nell'empireo; essa non emerge più dalle laboriose dispute della piazza, ma è conquista di coloro che s' iniziano alla scienza e ne seguono la severa disciplina. Ritorna la distinzione dell'esoterico e dell'essoterico, già nella stessa composizione degli scritti aristotelici. Ma la distinzione non ha più lo stesso significato che nell'antico pitagorismo; non è più l'esoterismo del rito, della formula, bensì della scienza: una differenza equivalente a quella che, nel rispetto politico, intercede tra l'aristocrazia naturalistica di casta e l'aristocrazia libera degl' ingegni.

2. Le opere. — La tradizione ha diviso gli scritti aristotelici in due gruppi principali [1]: essoterici e acroamatici [2], gli uni, composti in forma dialogica e destinati al pubblico, gli altri in forma dimostrativa e scientifica, per uso della scuola. Ed ai primi soltanto, per massima parte perduti, si riferiscono gli elogi che gli antichi attribuivano al *flumen orationis aureum* e all'*eloquendi suavitas* di Aristotele [3]; gli altri invece, che possediamo, ci danno una ben diversa impressione, di uno stile asciutto e schema-

[1] A questi se ne aggiunge un terzo, meno importante: gli ipomnematici, semplici appunti per uso personale.

[2] « Ἐξωτερικὰ *dicebantur, quae ad rethoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant;* ἀκροατικὰ *autem vocabantur in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur.* » Gell., *N. A.*, xx, 5.

[3] Cic., *Acad.*, ii, 38, 119; Quintil., x, 1, 83.

tico, spoglio d'ogni ornamento oratorio. Che la distinzione abbia un fondamento nella natura stessa delle composizioni aristoteliche, non è revocabile in dubbio; si contesta però da alcuni storici, che essa sia stata intenzionalmente fatta dal loro autore, in vista di una destinazione, essoterica ed esoterica, dei due gruppi. Per il Jaeger, la distinzione ha un carattere non classificatorio, ma storico: gli scritti dialogici non contengono la doxa in contrapposizione con la scienza (come volevano i neoplatonici), ma rappresentano una iniziale fase platonica del pensiero di Aristotele, a cui più tardi succede una fase più originale, che trova la sua espressione negli scritti acroamatici [1]. Questa osservazione è accettabile; ma essa non infirma sostanzialmente la veduta tradizionale, anzi la pone in miglior luce: la natura essoterica dei dialoghi è infatti confermata dalla loro ispirazione platonica.

Degli scritti del primo gruppo ci son rimasti scarsi frammenti. Ricordiamo, tra i più importanti, il dialogo *Eudemo* o *dell'anima*, modellato sul *Fedone;* il *Protreptico*, un'esortazione alla vita filosofica indirizzata a un principe di Cipro; e, di età più matura, il dialogo *Sulla filosofia*, in cui comincia a manifestarsi una maggiore autonomia di Aristotele, in confronto del maestro.

Gli scritti acroamatici formavano originariamente una raccolta di non meno di 1.000 libri; noi ne possediamo 162, compresi gli apocrifi; ma per fortuna, tra essi vi sono i più importanti per la ricostruzione del pensiero aristotelico. Ripartendoli secondo la natura degli argomenti di cui trattano, possiamo elen-

---

[1] JAEGER, *Aristoteles*, pp. 32-34.

carne i principali. Gli scritti logici comprendono le *Categorie*, che gli antichi, a partire da Andronico, ci hanno tramandato per autentiche, e che i moderni considerano come spurie, almeno in parte (l'ultima, che comprende cinque capitoli, comunemente designati col nome di *Post-predicamenti*). Segue il *De interpretatione*, su cui sono stati sollevati dei dubbi, fin dall'antichità, ma che, salvo qualche rimaneggiamento, rivela uno stile aristotelico. Gli *Analitici*, i *Topici*, gli *Elenchi sofistici* sono genuini.

Tra gli scritti fisici v'è un gruppo d'indubbia autenticità: *Physica, De caelo, De generatione et corruptione, Meteorologica*. Tra le trattazioni e le raccolte di storia naturale, l'*Historia animalium* contiene interpolazioni (il 7° e il 10° libro, l' 8° almeno in parte). Il *De partibus animalium*, il *De motu animalium* ed altri minori sono anch'essi autentici. Spurii sono invece il *De mundo* e i *Problemata*, che appartengono a un'età più recente. Nella psicologia, sono fuori discussione il *De anima* e il gruppo di scritti collettivamente noti sotto il nome di *Parva naturalia*. Al vertice delle trattazioni speculative stanno i 14 o 13 libri [1] della *Metafisica*. Dei trattati morali, l'*Etica nicomachea* e l'*Etica eudemia* non sono opere dedicate, rispettivamente, al figlio Nicomaco e al discepolo Eudemo, ma raccolte di lezioni fatte da Nicomaco e da Eudemo; i *Magna moralia* sono compilazioni più tardive, del 3° o del 2° secolo a. C. Tra gli scritti più importanti, d'indubbia autenticità, ricordiamo infine la *Politica*, la *Rettorica*, la *Poetica* e la *Costituzione di Atene* (scoperta nel 1891 in un papiro del *British Museum*, che è l'unica

---

[1] La differenza dipende dal considerare o no come autonomo il 2° libro.

parte superstite di una vasta raccolta di *Costituzioni* di città greche e barbare).

Quanto all'ordine della composizione di questi scritti, è un problema che ha ricevuto molta luce dalle ricerche intraprese dal Jaeger negli ultimi decenni. È una constatazione paradossale — osserva questo storico [1] — che il principio dello sviluppo organico non sia stato finora applicato proprio al suo fondatore. Mentre sulla genesi del pensiero di Platone si è scritta un'intera biblioteca, di quella del pensiero aristotelico quasi nessuno parla e quasi nessuno sa nulla. Per la conoscenza che generalmente si ha dello Stagirita, il periodo che corre dall'uscita di lui dall'Accademia dopo la morte di Platone e la fondazione della scuola peripatetica (a. 347-335), cioè il periodo del suo massimo sviluppo speculativo, è come inesistente. Ora, appunto alla ricostruzione di esso ha atteso il Jaeger, con infaticabile cura filologica, sorretta da profonda intelligenza storica.

Che Aristotele, prima di costruire il proprio sistema avesse per un certo tempo seguito le orme di Platone, veniva generalmente ammesso, ma nessuno finora era riuscito a trarre profitto da questa generica assunzione. I critici antichi, innanzi ad alcuni passi di dialoghi aristotelici concepiti alla maniera di Platone, erano stati condotti a supporre che essi non esprimessero il pensiero proprio dello Stagirita; i moderni, pur non accettando l'idea che fossero mere falsificazioni, non si son mostrati tuttavia scevri dagli antichi pregiudizi, e non hanno quindi saputo collocarsi dal punto di vista dello sviluppo storico del pensiero. Il Jaeger per primo

---

[1] JAEGER, *Aristoteles*, p. 2.

ci ha dato una ricostruzione particolareggiata e documentata di questa fase platonica della speculazione di Aristotele. Nell'*Eudemo*, scritto prima della morte di Platone, Aristotele platonizza: l'anima non è per lui ancora una forma, ma una sostanza compiuta, e pertanto immortale; il conoscere è un ricordare, cioè un trarre alla luce le idee sostanziali, già preesistenti. Il *Protreptico*, che è il più importante dei dialoghi di questa fase, è ancor esso nello spirito del platonismo. Dopo la morte di Platone, sopravvengono gli anni dei viaggi, in cui matura la critica aristotelica, la quale è inizialmente rivolta, più che contro Platone, contro l'eccessivo matematismo di Speusippo. Al culmine di questo periodo sta il dialogo Περὶ φιλοσοφίας, dove si polemizza con le idee-numeri, ma ancora persistono molti elementi schiettamente platonici: per es., non vi si fa menzione delle sfere, ma viene accolta la dottrina dell'animazione dei corpi celesti come causa del loro movimento.

La ricostruzione di questi dialoghi, e specialmente del *Protreptico*, ha portato il Jaeger a una scoperta molto più importante: alla decomposizione della raccolta che porta il titolo di *Metafisica* in vari strati redazionali, i più antichi dei quali rimontano al tempo del *Protreptico* e rappresentano una fase intermedia tra il platonismo iniziale di Aristotele e la speculazione autonoma degli anni d'insegnamento. V'è così una *Urmetaphysik* isolabile dalle stratificazioni più recenti, il cui nucleo principale è costituito dai libri *AB* e *M*, 9-10. Tra i segni esteriori che hanno guidato il Jaeger nell'identificazione di un tal nucleo, c'è questo, che, nei libri su riferiti, Aristotele si serve della prima persona plurale (il «noi») per indicare i platonici, mentre negli altri usa la

terza [1]. Quanto ai caratteri interni, la metafisica primitiva rivela uno spiccato indirizzo teologico, conforme all' influsso del platonismo; negli strati più recenti, invece, prevalgono gl' interessi scientifici e ontologici, che contraddistinguono l'orientamento del più maturo pensiero di Aristotele verso gli studi naturalistici [2]. Lo stesso sviluppo si può osservare nell'etica: qui il nucleo originario è dato dall' *Etica Eudemia*, l'espressione più evoluta, dalla *Nicomachea*. La prima ha, nel sistema morale, un posto analogo a quello che, nella speculazione pura, ha la Metafisica originaria: essa intende per φρόνησις, con Platone, lo spirito filosofico che, in una visione trascendente dell'essere supremo, aderisce a Dio e fa di questa intuizione la misura del volere e dell'agire. Invece nell' *Etica nicomachea* l' idea centrale è quella dell'abito pratico (ἕξις πρακτική), che corrisponde a un interesse più realistico e prammatico [3]. Infine, una stratificazione analoga a quella dei *Metafisici*, si rivela nei libri della *Politica*, dove il nucleo primitivo è venato di utopismo platonico.

Il *De anima* forma un problema a parte. Il terzo libro — quello che con la famosa dottrina del νοῦς ha suscitato dispute due volte millenarie — è schiettamente platonico e poco toccato dallo spirito naturalistico degli anni più maturi. Ma si può farne senz'altro un'opera giovanile di Aristotele? E non ci si può chiedere, se il platonismo di questo libro sia, piuttosto che l'embrione, il residuo del procedimento del pensiero aristotelico? Il Jaeger è muto intorno a questo dubbio. Egli è costretto a riconoscere che

---

[1] Jaeger, op. cit., p. 176.
[2] Ibid., p. 227.
[3] Ibid., pp. 248-50.

alla ricerca filologica mancano gli elementi per una datazione precisa del terzo libro sull'anima, e che anzi essa non può nemmeno decidere se sia anteriore o posteriore agli altri due. Nondimeno egli conclude « che con ciò resta impregiudicato il fatto, che il pensiero intorno al νοῦς è più antico, mentre il piano metodico e la trattazione delle altre parti sono più recenti ed appartengono a un altro strato evolutivo, anzi a un'altra dimensione mentale »[1]. Ma il dubbio a cui testè accennavamo non concerne una mera questione cronologica. A noi sembra che vi sia non soltanto un platonismo iniziale, ma anche un platonismo finale del pensiero di Aristotele; e lo stesso Jaeger riconosce, in fondo, questo fatto evidente, quando nella conclusione del suo studio ci dice che, « malgrado il suo empirismo, Aristotele è legato, come Platone, all' idea che ogni sapere presuppone un oggetto posto al di là della conoscenza. Questo realismo non è specificatamente platonico, ma generalmente greco »[2]. Orbene, la ricostruzione che il Jaeger ha fatto dà l' impressione che egli abbia voluto trasferire tutto alle origini quel che invece si distribuisce per l' intero ciclo di sviluppo del sistema aristotelico, e risolvere con una questione di date anche ciò che sorpassa la cronologia e che concerne la permanente struttura dell'aristotelismo.

È lecito infine chiedersi se l' introduzione di un punto di vista genetico nello studio delle opere di Aristotele sia destinata a mutare sensibilmente la ricostruzione del sistema che la storia della filosofia è venuta finora elaborando. Indubbiamente essa giova

---

[1] Jaeger, op. cit., p. 337.
[2] Ibid., p. 405.

ad illustrare in modo del tutto nuovo la formazione del pensiero aristotelico, i rapporti di esso con la filosofia di Platone, il senso di alcune critiche contro l'Accademia; ma il sistema nel suo complesso, quello che, per la struttura stessa della mentalità del suo autore, forma un tutto logicamente unito, ne vien forse intaccato e trasformato in qualche sua parte? Noi crediamo di no. Sarebbe vano aspettarsi dalle nuove ricerche un rinnovamento degli studi aristotelici, simile a quello ch'è stato prodotto dall'introduzione di un punto di vista genetico nella ricostruzione del pensiero di Platone. Per Aristotele c'è un limite *in re*, nella rigidezza sistematica del suo stesso pensiero, allorchè questo ha raggiunto il proprio definitivo assestamento, dopo superata la fase del noviziato platonico.

3. La logica. — La logica c'introduce nel sistema di Aristotele, ma resta al margine di esso, come una propedeutica del sapere scientifico in genere. I libri, da noi già enumerati, in cui la trattazione delle quistioni logiche si distribuisce, formano nel loro complesso l'Ὄργανον: una denominazione non aristotelica, ma fondata sul giudizio aristotelico [1] che la logica sia un potente strumento (ὄργανον) nella conquista della scienza.

Gli elementi della logica aristotelica sono due: la proposizione (πρότασις) e il sillogismo (συλλογισμός). La prima è l'immediato congiungimento di un soggetto con un predicato, è discorso con cui si afferma o si nega (καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός) [2] alcunchè di

[1] *Top.*, VIII, 14, 163 *b* 11.
[2] *Anal. pr.*, I, 1, 24 *a* 16.

qualche cosa. Tutti i possibili predicamenti sono da Aristotele ridotti a dieci gruppi generali: ciò che si può affermare o negare di un soggetto non è in realtà che o la sostanza (οὐσία) o il quanto (ποσόν) o il quale (ποιόν) o la relazione (πρός τι) o il dove (ποῦ) o il quando (ποτέ) o lo stare [1] (κεῖσθαι) o il possedere (ἔχειν) o l'agire (ποιεῖν) o il patire (πάσχειν) [2]. Ciascuno di questi predicamenti, preso per sè, non afferma e non nega; ma dalla congiunzione (κατὰ συμπλοκήν) col soggetto si genera l'affermazione o la negazione. Verità ed errore stanno appunto in questo atto affermativo o negativo; mentre, delle cose che si dicono senza congiunzione, nessuna è vera o falsa, come, per es., uomo, bianco, corre, vince. Ma se il vero e il falso sono nella proposizione, o come noi oggi diciamo, nel giudizio, non si creano però nel giudizio: vera è l'affermazione di ciò che è; falsa, di ciò che non è: l'essere pensato e l'essere reale sono diversi l'uno dall'altro, e l'uno non fa che riprodurre l'altro. Qui, come si vede, non siamo fuori del platonismo, cioè della concezione per cui il pensiero riproduce la realtà, ma non è esso stesso la realtà.

Il sillogismo rappresenta, rispetto alla proposizione, una più alta istanza mentale. Mentre infatti la proposizione è una congiunzione immediata di due termini, il sillogismo è una congiunzione mediata di essi, e cioè un procedimento riflesso del pensiero, che collega soggetto e predicato mercè la loro convenienza a un terzo termine. Esso consta pertanto di due proposizioni aventi un termine comune, e, ciò che più conta, della loro sintesi, che, non essendo naturalmente in nessuna delle due, è pura opera del

---

[1] Per es., star seduto o in piedi, ecc.

[2] *Categ.*, 4, 1 *b* 25.

pensiero. Nelle due proposizioni: l'uomo è animale, Tizio è uomo, l'ulteriore inferenza: dunque, Tizio è animale, è lavoro riflesso della mente che, in virtù della propria legge, ha la capacità di trarre, dai termini posti, qualcosa di diverso da essi, senza bisogno per altro di alcun sussidio estraneo [1]. Questa legge è la legge dell' identità, che, nel sillogismo, si applica non ai termini, bensì ai loro rapporti. Nella formula sillogistica: *A* è *B*, *B* è *C*, dunque *A* è *C*, il criterio dell' inferenza è l' identità del rapporto *AB* e *BC*. Quel che però sfugge al sillogismo, in quanto forma il suo non discusso presupposto, è il criterio della convenienza dei singoli termini tra loro: perchè *A* è *B*? Il sillogismo dunque presuppone la verità del giudizio, o per meglio dire, la lascia indiscussa.

Aristotele distingue tre figure di sillogismi, a seconda della diversa posizione del termine medio (ὅρος μέσος) nelle due premesse (προτάσεις). Nella prima figura, il termine medio funziona una volta da soggetto e una volta da predicato (*A* si predica di tutto *B*, *B* di tutto *C*, dunque *A* di tutto *C*); nella seconda, il medio è predicato nelle due premesse; nella terza, soggetto. La prima figura conclude universalmente e affermativamente, la seconda negativamente, la terza particolarmente.

Definiti gli elementi, è còmpito della logica esaminare il loro uso e il loro valore nella scienza. Questo còmpito è assolto negli *Analytica posteriora*, mentre il primo nei *priora*. I due caratteri essenziali della scienza sono l'universalità e la necessità. Delle cose contingenti non si dà vera scienza [2]; nè d'altra parte per via del senso si conosce alcunchè, dovendo tutte le proposizioni procedere per universali, mentre

[1] *Anal. pr.*, I, 1, 24 *b* 18. [2] *Anal. post.*, I, 30, 87 *b* 19.

il senso non dà l'universale [1], ma soltanto il singolare. L'universale (τὸ καθόλου) è massimamente remoto da noi; vicinissimo invece il singolare, che tocchiamo col senso; ma questi rapporti di vicinanza e lontananza s'invertono, se dalla considerazione delle cose «rispètto a noi» passiamo alla considerazione delle cose quali sono «per natura». Quivi sono *priora et notiora* gli universali, più lontane le cose singole; ed è logico che la scienza, riproducendo l'ordine naturale della realtà, muova dagli universali per procedere ai singoli che ne derivano. Questo procedimento è la dimostrazione scientifica, nelle sue due forme che già conosciamo, la dialettica e l'apodittica, la quale ultima ha, essa sola, un valore veramente scientifico, in quanto si svolge per affermazioni della verità, aderendo all'essenza stessa delle cose. Ma non tutte le cose sono apoditticamente dimostrabili: il principio della dimostrazione, ciò da cui procede tutto il movimento logico, non è dimostrabile, per l'impossibilità del regresso all'infinito nella serie delle prove. Questo principio (ἀρχή) forma dunque la premessa immediata della dimostrazione (πρότασις ἄμεσος ἀποδείξεως) [2], non suscettibile a sua volta di dimostrazione, quindi anapodittico (ἀναπόδεικτον), e che si può soltanto assumere con un atto intuitivo di pensiero e fissare per mezzo di una definizione [3].

Di qui comincia già a delinearsi la struttura della logica aristotelica, tutta piramidale, saldamente con-

---

[1] *Anal. post.*, I, 31, 87 *b* 30.

[2] *Anal. post.*, I, 2, 72 *a* 7.

[3] Ibid., I, 3, 72 *b* 22. La definizione, dice A. nella *Metafisica* (VII, 4, 1030 *a*) si ha solo di ciò che è primo; e questo ha luogo solo dove non c'è bisogno, per ragionare, di riferire una cosa a un'altra.

nessa e coordinata. Dal vertice anapodittico, cioè dalle prime verità assiomatiche, si svolgono le apodissi: il loro organo appropriato è il sillogismo della prima figura. Soltanto con esso si può conquistare l'essenza delle cose: il sillogismo della seconda figura infatti non è affermativo, e l'essenza delle cose non può essere che affermativa; quello della terza figura non è universale, e la definizione dell' essenza è universale. I due caratteri, dell'affermazione e dell'universalità, non si ritrovano uniti che nella prima figura [1]. Inoltre, appartiene alla scienza, come organismo pensato, darci il finito e non l' infinito. E soltanto nel sillogismo della prima figura i termini sono finiti.

Questo carattere si rivela già nei predicamenti, nelle categorie, che sono di numero finito (γένη τῶν κατεγοριῶν πεπέρανται). Finito è inoltre il processo ascensivo nel sillogismo, in quanto si ferma al principio indimostrabile, che si definisce soltanto. Finito è il termine maggiore, perchè è l'universale, la sostanza, che non è indefinita, in quanto si definisce. Finito è altresì il medio nelle premesse affermative [2]. L'universale inoltre è, per eccellenza, affermativo, perchè la dimostrazione è per cause, e l'universale è causa. Infine la dimostrazione universale si percepisce con l' intelletto, mentre quella particolare col senso [3].

La dimostrazione affermativa, che ha luogo per mezzo del sillogismo della prima figura, è migliore della negativa; infatti la negazione non si fa nota che per mezzo dell'affermazione, la quale è *prior et notior*: la sua precedenza nel campo del sapere ri-

---

[1] *Anal. post.*, I, 14, 79 *a* 32.
[2] Ibid., I, 22, 84 *a* 25.
[3] Ibid., I, 24, 85 *b* 26 — 86 *a* 30.

produce la precedenza dell'essere sul non essere nel campo della realtà [1]. Una ulteriore conseguenza di questo principio è la preferenza accordata da Aristotele alla dimostrazione diretta di fronte a quella che procede per assurdo [2].

L'organismo sillogistico riproduce l'ordine essenziale della realtà, cioè la gerarchia delle essenze e il procedere della natura dal suo principio, in senso inverso all'ordine psicologico che in noi segue l'acquisizione delle conoscenze. Per noi, in effetti, la conoscenza dei principii è l'ultima delle acquisizioni; ciò che Aristotele dimostra, abbozzando, nel 2° libro degli *Analytica post.*, una gnoseologia, che muove dall' immediatezza sensibile, comune a tutti gli animali, e segue le ulteriori trasformazioni del senso, per opera della memoria, che vi si aggiunge in taluni animali, particolarmente negli uomini. Infatti dalle ripetizioni della memoria si genera l'esperienza (ἐμπειρία); dall'universalizzazione dei dati empirici, l'arte, e finalmente da questa emerge la scienza con la necessità ed essenzialità dei suoi principii [3].

Questo processo psicogenetico apre la via alla trattazione, nei *Topici*, del sillogismo dialettico, che conclude dal probabile, e dell' induzione, per cui si procede dai singoli all'universale. E, conforme a questo suo valore psicologico, l' induzione vien chiamata uno strumento più atto a persuadere, più rispondente alle esigenze del senso e più comune al volgo: mentre il sillogismo ha una forza probatoria più stringente e rigorosa [4].

Infine il *De sophisticis elenchis* chiude la serie

---

1 *Anal. post.*, I, 25, 86 *b* 34.
2 Ibid., I, 26, 87 *a* 27.
3 *Anal. post.*, II, 19, 100 *a* 8; v. anche *Metaph.*, I, 1, 980 *a* 21.
4 *Top.*, I, 12, 105 *a* 16.

delle opere logiche con la rassegna delle argomentazioni sofistiche. Tra le figure più importanti possiamo ricordare: la *petitio principii*, che sta nel provare una proposizione assumendo, come mezzo di prova, la proposizione stessa; *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, che sta nel dire di una cosa in genere ciò che vale solo per un aspetto particolare della cosa; l'*ignoratio elenchi*, dove la contraddizione tra l'affermare e il negare un predicato di un soggetto dipende dal non considerare in modo univoco e sotto tutti gli aspetti ciò che si afferma e si nega. (Per es. noi diciamo che il due è doppio e non doppio, trascurando di considerare che il senso è nei due casi diverso: due è doppio di uno, non doppio di tre.)

La logica di Aristotele, che abbiamo qui tracciata nelle principali linee, si dimostra, nella sua intuizione centrale, sostanzialmente platonica. La scienza che in essa viene assunta a modello e criterio è la scienza dell'universale puro, senza contatto col particolare dell'opinione e col singolare dei sensi, i quali anzi vengono accuratamente esclusi dal suo dominio. Il processo deduttivo o sillogistico non è che il perfezionamento di quella dialettica pura delle idee, abbozzata da Platone, movente dai principii supremi e procedente per via delle stesse specie, senza sussidi empirici. E i principii stessi non sono che le idee platoniche, criteri di ogni dimostrazione, ma non a lor volta dimostrabili, bensì scoperti con una intuizione immediata che trascende la natura discorsiva del procedimento mentale. Una cura particolare ha posto Aristotele nel fissare, estraendola dalla prassi socratica, la natura della definizione. Questa è intesa come l'unità del genere e della specie, cioè come la particolarizzazione del genere, mercè l'ulti-

ma differenza specifica. Essa è pertanto la base e il coronamento della logica aristotelica, nella quale le idee platoniche ricevono tutta l' individuazione compatibile con la loro natura e vengono inquadrate in un rigido sistema.

Di una posizione nuova di pensiero non v' è che il solo presentimento: così, allorquando Aristotele riconosce l'astrattezza della categoria, presa per sè, senza congiungimento, egli mostra d' intendere che la concretezza del pensiero non è nel mero universale, bensì nella sintesi dell'universale e dell' individuale, nell'immanenza dell'uno all'altro. Questo presentimento assume anzi, in molti passi della logica, la forza d'una esigenza, e come d'un còmpito che Aristotele si sia imposto, di vincere l'astrattezza dell' idea separata, e di riabilitare l' individualità, guardandola nella luce dell'universale.

Ma questi accenni, che pur formeranno il tema principale dei suoi scritti posteriori, inseriti nel piano generale della logica non hanno neppur la forza di mutarne l' intonazione fondamentale, e non rappresentano ancora che una semplice discordanza.

Platonica è non soltanto la concezione dell'universale, ma tutta la struttura della scienza nel suo ideale oggettivismo. Essa infatti vuol riprodurre, copiare fedelmente l'ordine naturale delle cose, e, conforme a questa esigenza, dispone tutto il suo macchinario dei principii e delle dimostrazioni, in modo che aderiscano alla gerarchia essenziale delle cose. Il pensiero non ha una legge autonoma che regga la propria attività, ma si modella passivamente sul suo oggetto. Epperò questa logica non è l'organo della scoperta della verità, ma l'organo della verità in se stessa, qual'era *ab aeterno*, indipendentemente dal modo come noi possiamo apprenderla. Essa non

concerne l'attività del pensiero, ma la costituzione dell'oggetto eterno del pensiero, cioè del pensato; non ci parla della scienza in atto, ma dello scibile, della scienza in potenza. Questo scibile ha nel pensiero aristotelico un valore sopraordinato rispetto a quella scienza in atto, come per Platone l' idea rispetto alla intellezione. Lo scibile, egli dice [1], precede la scienza; tolto lo scibile, è tolta la scienza; ma tolta la scienza, non è tolto lo scibile, che persiste almeno al grado di possibilità di scienza. Avviene qui, soggiunge, come nel rapporto del sensibile e del senso: tolto il sensibile è tolto il senso, ma non viceversa; solo l'esistenza del sensibile rende possibile l'attività del sentire.

La priorità della potenza sull'atto dimostra l'aspetto più caratteristico dell'oggettivismo. La potenza, la mera possibilità, in cui noi non riconosciamo che una modalità soggettiva del nostro apprendimento delle cose, è trasferita nelle cose stesse; l'ombra, che l'attività del sapere proietta innanzi a sè, è anticipata allo stesso sapere, come sua condizione essenziale. In questo concetto della scienza come potenza, noi riconosciamo ancora un altro aspetto dell' idea platonica, immutevole ed eterna come un pensiero pensato una volta per tutte. Perciò la logica aristotelica ha una struttura così compiutamente definita, perciò essa ha potuto sfidare venti secoli di studi e ricerche, senza esser modificata in nessun punto fondamentale; la sua forza è quella delle cose rigide e senza vita, che sfidano il tempo sol perchè non lo vivono. Essa ignora la dinamica del pensiero scientifico, il processo della ricerca e della conquista della verità; non concerne il pensiero vivo, ma i

---

[1] *Categor.*, 7, 7 b 24.

prodotti del pensiero, e li analizza, li scompone nei loro elementi. Il suo criterio è il principio d'identità, la scomposizione della sintesi mentale nei suoi elementi identici; epperò essa ignora ogni criterio sintetico, ogni principio creativo di verità; è riduttiva e non produttiva.

Tuttavia lo sforzo di Aristotele è di voler fare della logica l'organo della ricerca e della conquista della verità; un assunto non dissimile da quello di Platone, che mirava a far dell'idea un principio vivente di produzione e di specificazione. In quanto il sistema logico riproduce la struttura del reale, dove tutte le cose sono causalmente connesse [1], deve nello stesso sistema esservi un principio causale che rispecchi l'ordine delle cause reali. E questo principio, secondo Aristotele, è l'universale, che viene perciò assunto come causa. Questa illusione non ha bisogno di essere svelata; già conosciamo i vani sforzi del platonismo, per dare un valore causale all'idea. Niente di dinamico può accogliere il sistema della pura possibilità logica; nulla che dall'astrattezza della potenza conduca alla concretezza immanente dell'attività.

Ma noi ben presto vedremo che questa posizione non rappresenta la meta più alta del pensiero aristotelico. Dalla considerazione concreta dei problemi della fisica e della metafisica si verrà delineando, almeno in embrione, una nuova logica molto più aderente alla realtà nel suo sviluppo.

4. I PRINCIPII DEL DIVENIRE. — Il divenire cade tutto fuori delle forme logiche testè considerate.

---

[1] *Anal. post.*, I, 2, 71 *b* 10.

Come sapere, esso è infatti un processo di esperienze, di acquisizioni, un continuo discernere il vero dal falso, un intendere le individualità empiriche nella loro genesi e nei loro rapporti. Ora tutto ciò è estraneo alla logica, che nelle sue statiche sussunzioni dei generi e delle specie cristallizza i momenti del processo acquisitivo; che non conosce nè la verità nè l'errore, perchè contempla un mondo ideale dove tutto è semplicemente; che non tocca le individualità empiriche, perchè alle sue definizioni l'individuo sfugge, e invano s'illude, col particolarizzare le specie, di colmare l'*hiatus* tra l'ultima di esse e l'*individuum omnimodo determinatum*.

Ma il divenire cade fuori della logica anche nelle sue forme naturali più familiari all'antica speculazione, e cioè nelle antitesi fisiche della quiete e del movimento, della genesi e della corruzione, dell'agire e del patire. Tutto ciò implica un'assunzione di contrari, una concezione dialettica dei loro rapporti, a cui la logica non offre nessun sussidio, irrigidita com'è nei suoi principii d'identità e di contraddizione. Bisognerà allora concludere che del divenire non c'è scienza? Così aveva detto Platone, ed aveva circoscritto la scienza soltanto a quello che eternamente è, al mondo delle idee. E, nell'ultima fase della sua speculazione, pur volendo spiegare il divenire alla luce dell'essere, era stato costretto a negare valore di scienza a tale spiegazione e a ricorrere al ripiego già usato da Parmenide, di attribuirvi soltanto la forza di un discorso probabile, corroborato dalla credenza.

Ma Aristotele ha ben altra consapevolezza della presenza dell'essere nel divenire, dell'universale nell'individuo. Egli l'ha già adombrata nella stessa logica, per quanto ivi la posizione irrimediabilmente

platonica del problema lo costringesse a immobilizzare i termini del rapporto l'uno nell'altro e a sopprimere, così, senza accorgersene, il divenire. Ma nella fisica, nella psicologia, nella scienza dei primi principii, egli riacquista gradatamente quella coscienza e la pone in valore; ivi l'urgenza dei problemi, dei quali il divenire forma tutta la sostanza, gl' impone una considerazione scientifica il cui criterio non è più nell'*Organon*, ma è intrinsecato con l'oggetto stesso della ricerca. Ed egli finisce con lo scoprire nuove categorie, estranee alla logica, e immanenti alla fisica, che tuttavia coesistono con le antiche (anzi talvolta s' intrecciano con esse, ottenebrando il suo pensiero) per il fatto stesso che i rispettivi dominii gli appaiono separati, e le nuove categorie si svolgono per lui, non come forme del sapere, ma del divenire e dell'essere nel loro rapporto. Tuttavia la separazione non è che apparente: l' indagine del divenire, sviluppandosi, passa dalla fisica alla psicologia, quindi alla dottrina stessa del sapere, che ne vien così totalmente rinnovata. Come si giustifica allora di fronte a questa la vecchia logica? Aristotele non ci dà nessuna risposta, e noi non ci stupiremo di questa aporia, se consideriamo che ancor oggi, dopo più di venti secoli, una vecchia tradizione mentale mantiene in vita la distinzione tra una logica e una dottrina della conoscenza, mentre siffatta distinzione si spiega solo nel tempo, come passaggio da una filosofia a un'altra. Che di strano, dunque, se Aristotele, il quale andava appena effettuando quel passaggio, non se ne sia accorto?

L' indagine sul divenire è condotta da Aristotele con rara penetrazione, ma anche con una sovrabbondanza di analisi, che ci oscura non poco il nesso

sintetico delle varie parti. Per un criterio di opportunità didattica, noi cercheremo innanzi tutto d' isolare i principii fondamentali del divenire, e poi di guardarne l'esplicazione in atto nella fisica.

Il centro di orientamento della ricerca è dato dalla considerazione dell' individualità organica, quella in cui il divenire si manifesta nella sua forma tipica e più elevata. Dalla struttura dell'organismo, poi, riceve luce anche ciò che nella comune considerazione passa per inorganico; anzi, l' intero sistema cosmico, nei suoi grandi nessi e nella distribuzione ordinata e armonica delle sue parti, appare a sua volta come il massimo organismo vivente e animato.

Ora l' individuo organico ci si presenta come una sintesi di determinazioni opposte. Esso è innanzi tutto un individuo, ma riassume in sè i caratteri costanti della specie, dell'universale. È una pluralità di parti, di funzioni, ma contenute in una unità semplice, anzi tanto più semplice e schietta quanto più ricca la molteplicità sottoposta. È un tutto materiale, ma compreso in una forma definita; un essere, che tuttavia si fa, si svolge; quindi che nega continuamente ciò che è, ed include in sè il fermento attivo di un non essere. Tutte queste opposizioni si possono polarizzare in un'opposizione fondamentale: ogni analisi infatti ci riconduce a due principii costanti, l'uno dei quali è la radice della pluralità, della molteplicità, dell' indeterminazione, l'altro dell'unità, della semplicità, del limite. Nessuno dei due esiste senza l'altro, eppure nessuno può risolversi nell'altro; soltanto insieme essi acquistano concretezza e rilievo. Senza un sostrato (ὑποκείμενον) del mutamento, senza una materia (ὕλη) a cui inerisca la forma organica, l' individuo è ine-

splicabile; e similmente senza una forma (μορφή) determinata, senza l'idea impressa del tipo, della specie (εἶδος), la materia cade nella mera indeterminatezza e confusione. Forma, specie, limite, sono dunque tante espressioni diverse per designare la stessa funzione specificante e determinante, in seno alla materia, che costituisce l'originalità dell'individuo. Le idee del platonismo già ci si rivelano, di qui, nella loro astrattezza: come separate e formanti delle sostanze, in sè e per sè compiute, esse sopra-stavano alla materia, senza compenetrarla della loro vita; donde la vana tortura del ricongiungere quel ch'era stato irrimediabilmente disunito. Aristotele non nega già le idee di Platone, ma il loro modo di essere separato, sostanziale. Sostanza non è la materia nè l'idea per sè presa, ma la loro sintesi; l'unità, se non esiste originariamente, non potrà essere mai più reintegrata.

Materia e forma costituiscono così i primi principii dell'organismo[1], e il loro mutuo rapporto dev'essere inteso dinamicamente. Cioè noi non dobbiamo

---

[1] Ai due elementi, della materia e della forma, Aristotele ne aggiunge un terzo, quello della privazione (στέρησις), che però non sta sullo stesso piano dei precedenti. Se prendiamo un individuo organico nella sua compiutezza, esso non risulta che di materia e forma; e non v'è posto in esso per la privazione, che esprime soltanto una determinazione negativa. Ma se prendiamo quell'individuo nella sua genesi, cioè nel processo di acquisizione di nuove forme, allora interviene il concetto della privazione per segnalare che quel che prima mancava di una data forma, ne viene rivestito. La privazione dunque esprime il relativo non-essere, che è la condizione necessaria per l'assunzione del nuovo essere (V. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 1913, pp. 30-34). Nell'altra diade che tra breve esamineremo — quella della potenza e dell'atto — il momento della privazione è più intrinsecamente fuso col concetto della potenza, e perciò non ha bisogno di esservi giustapposto come un termine distinto.

pensare qualcosa che comunque s'incontri o si unisca con un'altra, ma un'energia, un'attività, che esercita un'azione specificante e determinante sopra un proprio contenuto e sostrato. Materia e forma per sè prese sono momenti relativi: ciò che è forma di una data materia, è a sua volta materia di una forma superiore: l'unità del processo organico è dunque perduta finchè i due termini sono sostantivati in entità oggettive, mentre si conquista solo nell' intuizione di un'attività formante, che contiene e domina l'opposto momento materiale che le è intrinseco[1]. Perciò Aristotele concepisce il rapporto tra la forma e la materia anche nei termini di un rapporto tra l'essere e il non essere, dov' è meglio caratterizzato il valore di pura idealità dei termini e il significato dialettico della loro unione. Questo non toglie tuttavia che spesso un inconsapevole trasferimento dei rapporti della logica nel dominio della natura immobilizzi falsamente la realtà viva del processo naturale; e che la mobile sintesi della materia e della forma appaia cristallizzata nello statico schema della sussunzione logica.

Ma i concetti di materia e forma non individuano ancora, almeno nella formulazione che ne abbiamo dato, il divenire concreto dell'organismo. L'organismo è generato, nasce, si svolge: ora noi non possiamo intendere questa sua origine come un discendere della forma sulla materia: l' individuo nasce dall' individuo, l'uomo dall'uomo[2], non dall' idea o dalla specie umana. Occorre dunque ai principii

---

[1] Questo concetto relativo della materia non esclude per Aristotele, come vedremo nella fisica, un altro concetto, assoluto, della materia originaria, come sostrato generale del divenire, a cui, contro le sue stesse premesse, egli attribuisce un'esistenza distinta.

[2] *De gener. et corr.*, I, 5, 320 *b* 19.

enumerati aggiungerne un terzo, quello della causalità efficiente, cioè di un motore, in senso molto lato, che dia l' impulso al processo formativo, e cioè traduca in atto quella forma organica che era latente nel germe. Ma il processo allora è realmente compiuto, quando ritorna su se stesso, cioè quando alla sua realizzazione è precostituita l' idea del tipo organico, del fine da realizzare. Bisognerà dunque porre anche un quarto principio, la causa finale, che integra la causalità efficiente, dando al suo impulso quell' indirizzo che è implicito nell'anticipazione del tutto, del fine organico, alla produzione delle sue parti. Perchè il germe si sviluppi in pianta o animale, occorre che la rappresentazione della pianta o dell'animale compiuto sia immanente in esso e subordini a sè i fattori determinanti del suo sviluppo. Materia (τὸ ἐξ οὗ, ὕλη), forma (μορφή, εἶδος), causa motrice o efficiente (τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), causa finale (τὸ οὗ ἕνεκα) [1], ecco i principii in cui si compendia l'analisi del divenire [2]. Tra essi corrono alcune strette affinità: la causalità efficiente si connette con quella finale, e questa a sua volta s'intrinseca con la forma, perchè la realizzazione della forma è appunto la meta a cui tende lo sviluppo organico [3]. Aristotele ci dà spesso una rappresentazione

---

[1] *Metaph.*, I, 3, 983 *a* 26.

[2] Aristotele li considera tutti egualmente come cause. Ma, come dice il Ross (*A.*, p. 473) solo due, l'efficiente e la finale, rispondono a ciò che noi intendiamo per cause. Noi pensiamo la materia e la forma non come relative a un evento da esse prodotto, ma come ingredienti che l'analisi scopre in una cosa complessa.

[3] Come osserva il Ross (*A.*, p. 74) parafrasando il testo aristotelico, forma e fine sono e non sono la stessa cosa. La forma è il piano organico, in quanto informa un particolare prodotto della natura o dell'arte. La causa finale è lo stesso piano, considerato come non ancora incorporato nella cosa, ma come termine dell'aspirazione della natura o dell'arte. Ciò

contratta del processo, con la sola diade materia-forma. Ma per compendiarne tutto il carattere dinamico ed evolutivo egli si avvale di altri due concetti: quelli di potenza e di attualità, dove i momenti già enumerati sono compresi nella realtà del loro spiegamento.

In effetti, secondo Aristotele, la forma di una cosa è l'atto col quale la sua esistenza si determina e s'individua. La sua materia è invece quel che è suscettibile di questo atto, e che in sè è mera virtualità o potenza, cioè una indeterminatezza su cui si esercita la forza determinante dell'atto. La diade materia-forma s'intrinseca così con la diade potenza-atto (δύναμις-ἐνέργεια), dove la forma si chiarisce, in antitesi col platonismo, come un'attività specificatrice della materia.

Nell'organismo, da cui questi concetti sono immediatamente attinti, senza potenza non si dà attualità, cioè senza una virtù insita nel germe non è possibile lo sviluppo dell'individuo; ma la potenza, nel tempo stesso che tende all'atto, presuppone a sua volta un atto: il germe non è germe se non è stato fecondato da una individualità compiuta. In questo mutuo implicarsi della potenza e dell'atto, è la ragione dello sviluppo: la generazione si distende in una serie di regressi e di progressi, dalla potenza generatrice all'attualità generatrice: una serie che non ha una conclusione temporale, ma che implica un principio estratemporale, il quale può risiedere solo in un atto che non presupponga nessuna potenza e che sia quindi la fonte spontanea di tutto il processo.

---

non contrasta per altro con quel che abbiamo già detto sul carattere dinamico del rapporto tra la materia e la forma: si tratta di gradi diversi dello stesso dinamismo, molto più accentuato nell'idea del fine che non in quella della forma.

L'importanza di questi concetti nella filosofia aristotelica rende necessaria un'analisi più particolare. Innanzi tutto, v'è nella potenza l'unità ancora indifferenziata dell'essere e del non essere: l'esser sano esclude il suo contrario cioè l'esser malato, ma il potere esser sano l'include[1]. La potenza accoglie in sè dunque i contrari; essa è l'astratta possibilità che non contiene in sè la ragione dello specificarsi degli esseri, ma è l'indifferenza primordiale dell'essere e del non essere, su cui dovrà esercitarsi la forza specificatrice e determinatrice dell'atto. Solo in potenza coesistono i contrari; in atto no, perchè uno solo di essi è condotto dalla possibilità alla concreta ed attuale esistenza.

Il concetto dei contrari va inteso in un senso restrittivo, per essere adeguato all'idea della potenza. Contrario non è il contradittorio, nè il semplicemente diverso ed eterogeneo. Tra i contradittorii non v'è in effetti composizione possibile, essi si escludono reciprocamente; e d'altra parte, tra i diversi non v'è neppur possibilità di conflitto, nè quindi di accordo, in quanto ciascuno sta per sè, senza rapporto con l'altro. Invece nei contrari c'è l'idea del conflitto e della composizione; deve perciò essere in essi come un sostrato o fondo comune, un'identità sostanziale pur nella loro differenza. E pertanto i contrari debbono appartenere allo stesso genere, ed esserne delle specificazioni differenti. Tra generi diversi, aveva già detto Platone, non v'è dialettismo; questo invece sorge nel seno di ciascun genere, in virtù di quella identità che il genere esprime, e che si manifesta nella differenza delle specie.

Questo concetto della contrarietà dà una mag-

---

[1] *Metaph.*, IX, 9, 1051 *a* 5.

giore determinazione a quello della potenza. Non i contradittorii nè i diversi coesistono in potenza, bensì soltanto i contrari; il che vuol dire che la potenza non è astratta possibilità di qualunque cosa, ma possibilità determinata dal genere stesso delle cose che in essa esprime. Così la possibilità del colore bianco è la possibilità indifferentemente del bianco e del non-bianco, ma nei due casi, di un colore; non già di un suono o di un odore. Dunque la potenza non è assolutamente indeterminata, ma contiene un principio di determinazione; non è l'amorfa materia ricettiva di ogni forma, bensì la materia di una data forma.

Ma v' è di più. Nella determinazione della potenza verso l'attualità, v' è già il principio di quell'attualità, che si esprime come un bisogno, un'aspirazione, una tendenza a realizzarsi. Si ricordi il concetto dell' ignoranza socratica, come aspirazione verso il sapere; o il concetto, espresso nel *Filebo,* del vuoto, come senso del vuoto e bisogno di essere riempito. Aristotele, con l' idea della potenza, eleva a formula universale della natura questa tendenza alla positività ch' è inerente al negativo. Egli vede nel non essere il germe che, se non è pianta o animale, aspira a divenir pianta o animale, ed in cui la contraddizione dell'esistenza e dell'essenza genera quell' irrequietezza che è principio di movimento e di sviluppo. La potenza è dunque la privazione feconda insita alle cose, è l'aspirazione all'attualità; e il passaggio dalla potenza all'atto è lo sviluppo del reale, la contrarietà del possibile che s'acqueta nella realizzazione del *quid* determinato, per risorgere come nuova potenza di un nuovo atto.

Il principio dell'antica scienza, ἦν ὁμοῦ πάντα, erano insieme tutte le cose, s' invera nel concetto

aristotelico: tutte le cose erano insieme in potenza [1];
e l'atto, la causa attiva, è la forza che impresse loro
il movimento, le separò e le svolse, creando l'individualità dell'essere di ciascuna.

L'idea della potenza ci offre, così, una nuova
formulazione del non essere e della sua efficienza
dialettica. Noi abbiamo imparato a conoscere quattro
posizioni distinte del non essere, nella storia del pensiero finora percorsa. Secondo Parmenide, il non essere non è e l'essere soltanto è: la negazione parmenidea del non essere è la negazione del vuoto, e
l'essere vien quindi affermato come realtà fisica piena
e continua. Democrito invece ammette l'esistenza del
non essere, del vuoto, che si stratifica attraverso l'essere, lo rende discontinuo, discreto, atomico. Nella
posizione platonica, il non essere, egualmente affermato, si epura ed acquista l'idealità dell'essere di
cui forma l'antitesi; esso è l'altro, il diverso che
traluce nell'identico, il più che si compone armonicamente con l'uno: e il sapiente arbitrio del demiurgo si avvale di entrambi nella costruzione dell'universo. Ma in tutte queste concezioni, per quanto
realizzino un grande progresso l'una sull'altra, non
c'è ancora il dialettismo fecondo dei contrari, i quali
non si richiamano dall'intimo l'un l'altro, non generano, con la forza stessa della loro antitesi, il
movimento e il divenire delle cose: la loro intrinseca e generica identità è solo apparente, ed in realtà
è necessario un terzo termine estraneo, l'attività atomica o il demiurgo, che li unifichi e ponga in essere
quel movimento che essi sono incapaci di realizzare
in maniera autonoma. Nella posizione aristotelica, il
non essere è la potenza: che non è astratta e indif-

[1] *Metaph.*, XII, 2, 1069 *b* 23.

ferente negatività, ma negatività già compresa di positivo, in quanto l'aspirazione all'atto che è nella potenza è germinazione del positivo dal negativo, è impulso verso l'affermazione e realizzazione di quello. Nel solo aristotelismo noi dunque troviamo un motivo autonomo e autoctono del dialettismo, una generazione spontanea del movimento, per effetto della positività immanente alla negatività della potenza, che è impulso automotore del suo svolgimento. Nel mondo aristotelico, il genere tende al proprio differenziamento, l'universale alla propria individuazione, la materia a formarsi: in una parola, la potenza all'attualità.

Da questo punto, spogliando i concetti finora esaminati della loro troppo limitata significazione fisica, noi possiamo già misurare il distacco della nuova posizione speculativa di fronte a quella della *Logica*. Nella logica, la potenza precede l'atto e ne forma la condizione essenziale: senza scibile, niente scienza. Questo concetto, se è adeguato all' idea astratta della scienza, è inadeguato alla spiegazione concreta del reale. Ogni essere ha infatti una forma specifica e individuale di esistenza, laddove il possibile non è ancora individuato. L'atto solo ha una specifica determinazione e concretezza. Cosi, la generazione non si spiega col concetto della potenza generatrice come preesistente all' essere generato; occorre invece che quella potenza sia preceduta da un ente in atto. Così ancora nel movimento, occorre una forza motrice che attualizzi la mobilità del corpo, e l'una precede l'altra. Ma, seguitando per questa via, nell'ordine della formazione psichica e della stessa conoscenza, noi vediamo l' inversione dei due momenti, della potenza e dell'atto, effettuarsi con un significato più nettamente antitetico a quello presupposto nella logica.

Infine il divenire, che era stato bandito dalla logica, e quindi dalla scienza, contemplatrice di un mondo di pura essenza, qui ci si palesa nella sua profonda verità, nel suo essenziale valore scientifico. Il divenire non è l'oscuro e confuso caos materiale nel suo disordinato movimento; esso è compenetrato, in ogni momento del suo corso, di idealità, di forma, di finalità: esso è insomma uno sviluppo. I rozzi cominciamenti delle cosmogonie, i mitici passaggi dal caos al cosmo, sono ormai definitivamente eliminati. La natura è ed è stata sempre un cosmo; la mitologia non può quindi più insinuarsi nella fisica, che assume ora per la prima volta il carattere di una vera scienza.

5. La fisica. — La fisica di Aristotele vuol essere la più stringente confutazione del dubbio di Gorgia, che nulla può essere generato e prodotto: dall'ente non si fa l'ente, perchè già è; dal non ente nemmeno, perchè nulla vien dal nulla [1]. Il divenire rompe l'apparente antinomia dell'essere e del non essere, e ci mostra la realtà in via di sorgere dai contrari. Come fondamento e sostrato del divenire fisico, Aristotele pone una materia primaria, assolutamente indeterminata, a cui non si può attribuire nessuna categoria dell'essere [2], e che per se stessa è inconoscibile [3]: noi non l'apprendiamo che per via di analogia, eliminando tutte le determinazioni dell'essere, fino a raggiungere un sostrato amorfo, che non esercita e non possiede nessuna determinazione.

Questa materia è il residuo ineliminabile del procedimento naturalistico: l'abbiamo già trovata, con

[1] *Phys.*, I, 8, 191 *b* 14. [2] *Metaph.*, VII, 3, 1029 *a* 20.
[3] Ibid., VII, 10, 1036 *a* 8.

la stessa indeterminatezza, in Platone; la ritroviamo ora in Aristotele, ma con una più profonda discordanza dai principii direttivi della sua filosofia. Noi sappiamo, infatti, che per lui non esiste una materia senza forma, avente per sè un'esistenza positiva. Eppure al margine della sua speculazione, questa entità appare confusamente, quasi per segnalare l'estremo confine della ricerca scientifica, l'ostacolo ultimo e insuperabile all'opera della riflessione razionale.

Ma l' idea della materia informe non ha valore che di un limite, di un dato meramente iniziale da cui Aristotele prende le mosse per indagare il primo *quid* su cui fa presa l'attività della forma. La forma del mondo fisico è il movimento (κίνησις), con cui la potenzialità della materia tende alla più rudimentale e imperfetta attualità.

L' idea del movimento è, nell'accezione aristotelica, vastissima: essa comprende infatti in sè tre specie differenti di moto: nel luogo — *latio* — φορά; secondo la qualità — variazione — ἀλλοίωσις; secondo la quantità — accrescimento e diminuzione — αὔξησις καὶ φθίσις [1]. L' imperfezione di questo atto che è il moto sta in ciò, che esso non è libero da potenza, in quanto presuppone un mobile [2], nè persiste con autonomia e sufficienza nella propria attività, in quanto presuppone un motore. Mentre nell'atto perfetto (ἐντελέχεια), l'attività che è diretta a un fine è in pari tempo il conseguimento del fine: per es., il pensiero, nella ricerca, è in pari tempo lo spirituale possesso del pensato; il moto invece, nel conseguimento del fine, si spegne: « non insieme cammina e camminò, non costruisce e costruì; mentre invece:

---

[1] *Phys.*, VII, 2, 243 *a* 8. [2] Ibid., VIII, 1, 251 *a* 9.

vide e vede, pensa e pensò: questo io chiamo atto perfetto e quello movimento »[1].

Ma nella distinzione dell'atto perfetto e dell'atto imperfetto c' è ancora il criterio della loro graduazione. Il primo infatti contiene in sè tutta l'attività che è nel secondo, ma contiene in più qualche altra cosa, che ne fa una realtà autonoma e sufficiente. E il movimento a sua volta non si spiega, non acquista realtà e permanenza, se non è compreso in questa attività superiore, che continuamente lo rinnova. Nella fisica aristotelica infatti lo stato d' inerzia è la quiete e non il movimento[2]; questo non ha luogo se non per effetto di un impulso primario che si comunica alla materia. Il moto originario dunque postula un motore: ma questo non può esser mosso a sua volta, perchè allora ricadrebbe nella stessa imperfezione e richiederebbe un impulso anteriore. Nella serie dei movimenti non può darsi regresso all' infinito, altrimenti nulla comincerebbe: ma è necessario un primo, che non si muova a sua volta e senza cui nulla può muoversi[3].

Questo primo è pertanto un motore immobile, la cui considerazione trascende i limiti della fisica ed è oggetto della metafisica. A suo tempo noi ne indagheremo la natura ed impareremo a conoscere in esso il Dio supremo della filosofia aristotelica. Ma una nozione anticipata almeno della sua presenza nel

---

[1] *Metaph.*, IX, 6, 1048 *b* 17.

[2] Il concetto moderno dell' inerzia è il più che possibile remoto dal pensiero aristotelico. Per spiegare la persistenza nel moto di un corpo separato dal proprio motore (per es., di una pietra lanciata dalla mano) Aristotele è costretto a postulare una trasmissione continua dell' impulso attraverso il mezzo: se il moto avviene nell'aria, è questa che trasmette la forza motrice, senza la quale il corpo si arresterebbe.

[3] *Phys.*, VIII, 5, 256 *a* 15.

mondo fisico ci era necessaria per un doppio ordine di ragioni. Innanzi tutto, il movimento è, sì, un dato primario nella serie delle nostre acquisizioni empiriche: ma ciò che è primo per esperienza è ultimo per natura, nell'ordine della sua formazione, perchè presuppone una causa veramente prima da cui scaturisca. E reciprocamente Dio, realtà prima per dignità e natura, è posteriore per esperienza alle sue creature, da cui mediatamente la sua esistenza è dedotta.

Inoltre, per il fatto stesso che il moto riceve la sua ragione e giustificazione dal motore immobile, una nozione anticipata di quest'ultimo è anche necessaria per spiegarci l'intrinseca struttura del moto e la graduazione delle sue forme. Infatti, come atto imperfetto, esso presuppone la perfezione e tende ad essa; e la legge di tale tendenza o conversione è per l'appunto la causalità finale.

Il dubbio se esistono i fini, o se tutto procede secondo necessità, è risoluto nel senso del platonismo: è vero che in un edifizio le varie parti si dispongono secondo il peso e i principii fisici; ma ciò non toglie, anzi postula il fine. La finalità è immanente al moto, che, come imperfezione, tende al perfetto, come divenire tende al principio stesso del divenire (ἀρχή).

In questa tendenza c'è il germe dello sviluppo del reale; nel graduale avvicinamento di ciò ch'è imperfetto verso la perfezione, v'è il criterio della graduazione gerarchica delle cose. Questo divenire è ben diverso, almeno nel suo motivo, dal divenire platonico, che significava diminuzione della realtà piena delle idee, imperfezione derivante dalla presenza inesplicabile dell'*altro* nell'*uno*. Qui invece il divenire è la tendenza dell' imperfetto al perfetto, è

l'esplicazione della potenza in virtù della sopraordinata energia dell'atto; è dunque, in senso eminente, sviluppo e progresso del reale, specificazione e potenziamento delle sue forme, essenziarsi via via più intenso delle cose.

C' è dunque una graduazione del movimento e, in conformità di essa, una graduazione della materia, di cui il movimento forma l'attualità. Aristotele accetta i quattro elementi della vecchia fisica: terra, acqua, aria, fuoco [1], nei quali progressivamente la densità materiale si attenua. Ad essi ne aggiunge un quinto (πέμπτον στοιχεῖον, *quinta essentia*), l'etere, dove la materialità si è affatto dissipata: esso forma la sostanza del cielo. La legge della loro distribuzione risiede nella teleologia del moto. C' è un moto retto e un moto circolare: l'uno dall'alto e dal basso, l'altro intorno al centro [2]. Il primo appartiene ai corpi più lontani dal centro attivo d' irraggiamento, dal motore immobile, cioè ai corpi in cui più spessa e densa è la materialità.

Il moto circolare è invece un moto semplice (ἁπλῆ κίνησις) ed appartiene quindi ai corpi semplici, senza densità materiale. Quel che si muove in circolo non può avere nè gravità nè leggerezza [3]; e dev'essere inoltre ingenerato e incorruttibile: ciò che si genera muove infatti da o nel contrario, mentre al moto circolare nulla è contrario; ciò che si genera implica materia, mentre il moto circolare esclude ogni materia [4].

---

[1] *De Caelo*, IV, 5, 312 *a* 25. [2] Ibid., I, 2, 268 *b* 21.

[3] Ibid., I, 3, 269 *b* 19.

[4] L'esclusione dal cielo di tutto ciò che appartiene all'ordine del divenire (e quindi dei contrari, tra i quali il divenire si attua), porta logicamente Aristotele a negare che le stelle e il sole posseggano ed emettano calore. Ciò che irradia calore si raffredda, il che implica pertanto un mutamento incompati-

Esso è appropriato all'etere, il più sottile degli elementi, che costituisce la sostanza del cielo. L'etere prende la forma di una sfera: una rappresentazione puramente sensibile, visiva, nel suo motivo originario, ma che viene corroborata da ragioni speculative, tratte da ciò che la sfera, formata com'è da una sola superficie, è la più semplice tra le figure solide. Questa sfera celeste è la sostanza più prossima al primo motore: essa è concepita in una rivoluzione circolare uniforme, e contiene, saldate a sè, le stelle fisse.

Al di sotto del cielo delle stelle fisse, si dispongono i pianeti, tra cui son compresi il sole e la luna, che prendono il loro movimento dal primo cielo, e sono anch'essi fissati ciascuno a una propria sfera di sostanza eterea, concentrica con la terra, che compie una propria rivoluzione periodica. Al centro dell'universo si dispongono gradatamente gli elementi materiali, nel loro ordine: fuoco, aria, acqua, terra. Qui soltanto si attua il moto rettilineo, secondo il principio di gravità. Pesante e leggero sono considerati da Aristotele come determinazioni assolute del reale: l'uno è ciò che tende al basso e al centro, l'altro ciò che tende verso l'alto [1].

Questa è forse la rappresentazione più armonica e meglio intonata al carattere del proprio genio, che il pensiero greco ci abbia dato dell'universo. È, in fondo, una rappresentazione visiva, portata a tale potenza, che nella visione sensibile si concentra tutta la luce dell'intelligenza. L'universo è l'immensa sfera

---

bile con l'immutevolezza della natura celeste. Come si spiega allora l'apparenza che gli astri emettono calore? Mediante l'arroventamento dell'aria prodotto dal loro moto rotatorio (*De Caelo*, II, 7, 2).

[1] *De Caelo*, IV, 1, 308 *a* 29.

che noi vediamo in parte e in parte completiamo con l'immaginazione. La volta convessa che ci sovrasta è il cielo, il cui moto di rivoluzione costante ci è rivelato dall'osservazione delle stelle fisse. Esso è prossimo a Dio: una vicinanza che non possiamo immaginare altrimenti che con una rappresentazione spaziale, per quanto si sforzi Aristotele nella sua concezione teologica di rimuovere una tale immaginazione sensibile. Ma alla coscienza religiosa delle età seguenti doveva più facilmente sfuggire il concetto speculativo della divinità, che non l'immediata e viva immagine sensibile, la quale balzava con ben altra evidenza innanzi allo sguardo.

A questa prima, potente suggestione, altre poi se ne aggiungevano. La parentela divina del cielo (chiamato σῶμα τι θεῖον)[1] si estendeva ai pianeti, anch'essi moventisi in un circolo (sebbene in modo meno perfetto e uniforme, sì che per spiegare le loro deviazioni era necessario assumere per ciascuno di essi una pluralità di sfere)[2]. Insieme, cielo e pianeti, fino all'orbita della luna, formavano, con le loro rivoluzioni cicliche, il più spiccato contrasto con la terra, immobile nel centro dell'universo[3], e verso cui o da

[1] *De Caelo*, II, 3, 286 *a* 10.

[2] Eudosso e Calippo furono i primi a decomporre il moto di ogni pianeta in una pluralità di rotazioni. E, per rendere esattamente conto delle apparenze celesti si rese necessario di accrescere sempre più il numero delle sfere rotanti. Aristotele ne numera 55.

[3] La dimostrazione aristotelica dell' immobilità della terra presuppone una distinzione dei moti in due classi, naturali e violenti. Moto naturale è quello che procede da un principio intrinseco, come il moto del cielo e il moto dei gravi verso il centro; moto violento è quello che vien prodotto da un motore estrinseco, come il moto di un proiettile, lanciato in alto, contro la sua tendenza al basso. Ora, se la terra, come volevano i pitagorici, si movesse intorno al centro, il suo moto non potrebbe essere violento, perchè nessun moto violento è perpetuo. Dovrebb'essere dunque un moto naturale, e

cui movevano con moto rettilineo gli elementi materiali in ragione della loro densità, determinante una tendenza verso il basso o l'alto. L' identificazione poi del « basso » col « centro » correggeva quel che di più grossolano vi era nella rappresentazione sensibile, e integrava in una visione intellettuale superiore la deficienza della visione puramente sensibile. E nel cielo, puro, armonico, immateriale, lo spirito umano doveva identificare la sua patria vera e migliore: esso che non poteva non sentire tutta la stranezza della sua abitazione terrena, unico ospite immateriale, com'era, in un mondo tutto di materia. Questa stranezza non sfuggiva neppure ad Aristotele, che pure, più di ogni altro pensatore, aveva sentito la forza del vincolo tra l'uomo e la sua terra.

E tuttavia questa terra, appesantita dalla materia, fatta remota dalle sedi celestiali, condannata quasi a una indegnità fisica — nata certamente per riflesso di una indegnità morale — era pur sempre il centro dell' universo! Ecco la fonte di nuovi contrasti spirituali: dalla stessa abbiezione risorge un nuovo motivo di elevazione; nell'umiltà del riconoscimento c'è già un atto di orgoglio. Le venture generazioni di

---

non può, sia perchè questo dovrebbe animare egualmente tutte le parti della terra, mentre vediamo che esse tendono in linea retta verso il centro, sia perchè ciò ch' è naturalmente in un luogo, verso il quale le sue parti, nel loro insieme, si muovono, riposa in quel luogo; ma la terra è al centro del mondo, verso cui tende, nel suo tutto e nelle sue parti; dunque essa riposa. Inoltre, se la terra si movesse, dovrebbero osservarsi dei mutamenti nella posizione delle stelle fisse, ciò che invece non accade. E infine, nell'ipotesi del movimento, le pietre e gli altri corpi lanciati in alto in linea verticale dovrebbero cadere in un punto diverso da quello da cui sono stati proiettati, mentre si nota che cadono nello stesso punto. Questi argomenti elencati nel *De Caelo* (II, 15) offriranno, nell'età moderna, ampia materia alle critiche dei fautori del copernicanesimo. Galileo ne farà particolare oggetto delle sue confutazioni, nei *Dialoghi dei massimi sistemi*.

pensatori, specialmente quelle cristiane, saranno profondamente travagliate da questi contrasti.

Nella rappresentazione aristotelica dell'universo fisico è già implicita l'idea della sua unità: non vi è, nè vi può essere che un sol cosmo; e l'analogia dell'unità divina conferma questa assunzione sensibile. Inoltre non c'è un vuoto, nel cosmo, separato dai corpi. Il principale argomento di Aristotele contro questa veduta democritea è che la velocità del moto varia col peso del corpo, in rapporto alla resistenza del mezzo. Perciò un mobile dovrebbe muoversi attraverso il vuoto in un tempo nullo, cioè con una velocità infinita, e un corpo pesante dovrebbe avere, nel vuoto, la stessa velocità di un corpo leggero: il che sembra ad Aristotele (ma non sembrerà a Galileo) contrario all'esperienza. E, come non c'è vuoto in atto, così non c'è neppure un infinito in atto: noi possiamo sempre immaginare un corpo meno denso di ogni altro corpo dato, nel modo stesso che possiamo dividere ogni grandezza spaziale in altre più piccole, indefinitamente.

Infine, dal concetto del movimento e del motore, si deducono altri corollari, che valgono a meglio individuare il cosmo aristotelico. Dal moto deriva il tempo che vien definito con la successione degli spostamenti: esso è la misura del moto secondo la ragione del prima e del poi; continuo, perchè è misura del continuo [1].

E lo spazio è anch'esso ricondotto mediatamente allo stesso principio, come limite nella serie degli

---

[1] *Metaph.*, IV, 11, 219 *b* 1. Il tempo non coincide semplicemente col moto. Se si suppongono infatti diversi mobili, che traversano lo stesso spazio in un tempo eguale, ciascuno di essi ha il suo movimento proprio, ma non v'è che un sol tempo per tutti.

spostamenti. Esso non è forma dei corpi, perchè la forma non è divisibile dalla materia, mentre lo spazio è separabile da ciò che lo riempie; esso è come un vaso, o più precisamente come un limite (πέρας) immobile del corpo circuente rispetto al corpo circuìto [1]. Quel corpo dunque è nello spazio, fuori del quale un altro corpo c'è che lo contiene. Per conseguenza, Aristotele nega assolutamente che esista il vuoto, anche in potenza, perchè il possibile è già qualcosa, non il puro niente.

L'inserzione dell'idea del movimento in quella del tempo porta Aristotele a un'affermazione di grande importanza nella storia del pensiero: quella dell'eternità del movimento, e quindi dell'universo. Movimento e mobile non possono infatti essere anteriori l'uno all'altro, perchè si condizionano a vicenda, e nessuno dei due può avere avuto inizio, perchè un inizio implicherebbe un passaggio dal non essere all'essere, cioè un movimento e un mobile per riempire quel passaggio. Aristotele (nel libro VIII della *Fisica*) moltiplica le prove a sostegno di questa tesi, fondandosi principalmente sull'impossibilità di un regresso all'infinito nel tempo e dell'esistenza di un tempo vuoto; ma la forza probativa dei suoi argomenti riposa sopra una proiezione immaginaria dell'astratto schema temporale sul tempo concreto, che, come sappiamo, nasce dal movimento e non lo precede. Ma la tesi ha una forza almeno eguale a quella opposta, che fa il mondo principiato nel tempo: l'una e l'altra affondano in un vuoto mentale, che invano si cerca di colmare con immaginarie proiezioni; e tuttavia ricevono ambedue un valore storico dal confluire in esse di opposte intuizioni reli-

[1] *Metaph.*, IV, 4, 212 *a* 20.

giose. La dottrina aristotelica dell'eternità del mondo apparirà contrastante col teismo e sarà contestata dai dottori cristiani seguaci dello Stagirita, che vi vedranno una deviazione da quella linea teistica, che innegabilmente è riconoscibile nella sua teologia. Ma v'è con eguale evidenza un altro aspetto, panteistico, della dottrina, irriducibile al primo. Mentre, nella rappresentazione del cielo, abbiamo veduto implicita quella di una divinità trascendente, e meglio ancora vedremo tale trascendenza confermarsi nell' intuizione dell' intelletto divino; invece, nella dottrina dell'eternità del mondo, siamo condotti a un' ispirazione diversa. La divinità qui infatti manifesta una presenza quasi naturale e involontaria nel mondo, a cui comunica un'azione che partecipa dell'eternità del suo impulso. Dio non è che un principio fisico. La divergenza dei due punti di vista, che a noi appare grandissima, perchè è stata ingigantita dai secoli, è per Aristotele assai minore: la sua divinità non è ancora ben differenziata, mancandole, come vedremo, ciò che pone in essere la recisa opposizione delle due intuizioni religiose: la personalità.

6. L'organismo e l'anima. — Con la considerazione del mondo organico noi entriamo nel dominio per eccellenza aristotelico. Qui infatti è il motivo centrale d' ispirazione di tutto il sistema: l'unità della potenza e dell'atto, della materia e della forma vi appare nella sua realizzazione più evidente; la finalità del complesso domina la distribuzione delle parti e presiede al loro sviluppo; il carattere ciclico del divenire in questa sua tipica manifestazione si spiega con la convergenza armonica di tutti i suoi principii costitutivi.

Aristotele ha lasciato un'orma indelebile in questo ordine di ricerche, che egli ha approfondito sotto i suoi più svariati aspetti: come classificatore, stabilendo per primo alcuni aggruppamenti fondamentali delle specie del regno organico; come fisiologo ed embriologo, studiando il funzionamento degli organi, il loro nesso strumentale nella vita dell' individuo, e le leggi della loro evoluzione; come metafisico, tracciando le grandi linee dello spiegamento della vita organica, dalle sue forme più elementari a quelle più complesse e perfette.

Parte di questo lavoro è naturalmente caduca; il finalismo suggerisce spesso conclusioni affrettate e fallaci; tanto che le scienze naturali, nei tempi moderni, hanno creduto di doverlo bandire, e procedere più cautamente per via di analisi e riduzioni dei fenomeni più complessi alle condizioni elementari. Resta tuttavia questo di acquisito alla teleologia: che quando si vuole rappresentare in qualche modo adeguato il processo sintetico della natura, allora è pur sempre necessario ricorrere ai principii informatori della filosofia aristotelica, ed affermare che l'evoluzione del germe organico non è possibile se il tutto non preesiste alla formazione delle parti, se la finalità delle funzioni non presiede alla genesi degli organi [1]. Il termine stesso di *organo* ci è pervenuto con l' impronta di questo finalismo: organo significa infatti mezzo o strumento, quindi qualcosa di subordinato alla distribuzione teleologica del lavoro organico. Esso non ha solamente un valore di *parte,* ma di parte compresa in una totalità ed avente

[1] Il finalismo di Aristotele è immanente: il fine di ogni specie è interno alla specie stessa. Solo una volta (nota il Ross, *A.*, p. 126) egli suppone, e in forma dubitativa, che una specie possa essere destinata a servizio di un'altra.

da questa il suo posto assegnato nell' intero sistema: così la mano non è veramente una mano, cioè un organo, se non è congiunta alle rimanenti parti dell'organismo; staccata, invece, essa è un qualunque pezzo di materia.

Alla legge della finalità, come criterio di spiegazione della vita organica, si aggiunge quella della continuità, secondo cui il passaggio dall'essere inanimato all'essere vivente è così insensibile, che non si può separare con un taglio netto il termine dell'uno dall' inizio dell'altro. E infine una terza legge intuita da Aristotele è quella di analogia, o più precisamente, di omologia: tutte le variazioni dell'opera della natura avvengono intorno ad alcuni motivi, che costantemente si ripetono. Così, le penne degli uccelli corrispondono ai peli degli animali terrestri; le ossa alle cartilagini; le gambe alle ali e alle pinne, ecc. [1].

La generazione per Aristotele in un senso si fa dall'ente, in un altro senso dal non-ente. Essa infatti presuppone un ente in potenza, germe o seme, e un ente in atto, a cui quella potenza riferisce la realtà del suo essere: « sempre da ciò che è in potenza si genera l'ente in atto, da *un* ente in atto, come l'uomo dall'uomo » [2]. Coloro che pluralizzano gli elementi ritengono che la generazione avvenga per azione e passione mutua. Ma è necessario, dice Aristotele, aggiungere il concetto dell'unità a quello della pluralità. Se tutte le cose non si generassero dall'uno,

---

[1] PLAT, *Aristotele*, 1903, pp. 158-159. Il Ross (*A.*, p. 128), attribuisce ad Aristotele anche la legge degli equivalenti organici, secondo cui l'assenza di un organo in una specie è spiegata dal fatto che la materia a disposizione è stata usata per formare un organo alternativo.

[2] *Metaph.*, IX, 8, 1049 *b* 24; *Gener. et corr.*, I, 5.

non potrebbero vicendevolmente agire e patire: nè il caldo raffreddarsi, nè il freddo riscaldarsi. È merito di Democrito l'aver riconosciuto che agente e paziente debbono avere alcunchè di comune, e che i diversi agiscono l'uno sull'altro, non in quanto diversi, ma in quanto identici [1]. L'identità dell'agente e del paziente, aggiunge Aristotele, è il loro genere [2]; specie è la loro differenza ed opposizione. La generazione muove dai contrari e tende nei contrari [3]. Ma non gli stessi contrari passano l'uno nell'altro; bensì il sostrato comune riceve i contrari e subisce la mutazione. Pertanto la generazione implica il sostrato, la materia (ὑποκείμενον, ὕλη) che sottostia al processo generativo [4].

Alla materia corrisponde, come suo principio di specificazione e di organizzazione, la forma, che nell' individuo organico è l'anima. Con questo nome, Aristotele designa il generale principio della vita vegetale e animale propriamente detta; e, attribuendovi il valore di una forma o momento del complesso organico, egli nega all'anima il carattere di una sostanza in sè compiuta e sufficiente. Sostanza non è che l' individuo composto di anima e corpo: i due momenti non si separano che nell'analisi scientifica, ma in realtà formano un tutto unico e indissolubile [5].

Il concetto dell'anima come forma si completa

---

[1] *Gener. et corr.*, I, 7, 323 *b* 31.

[2] Di qui una definizione dinamica del genere, tolta dal concetto della generazione (*Metaph.*, V, 28), che contrasta spiccatamente con la definizione omonima della logica.

[3] *Gener. et corr.*, II, 4, 331 *a* 14.

[4] Ibid., I, 6, 322 *b* 18.

[5] L' intrinsecità dell'anima e del corpo è spiegata anche con vivaci analogie: l'anima sta al corpo come il suggello alla cera, come la visione all'occhio.

con quello dell'atto: donde le due definizioni di essa, come forma o specie del corpo naturale avente la vita in potenza e come entelechia prima del corpo organico [1]. A differenza del movimeno, che è atto imperfetto, essa è atto perfetto (cioè entelechia); e contiene pertanto in sè immanente il proprio fine, che consiste nel dare animazione, vitalità al corpo. Ogni motivo di trascendenza e di dualismo è, per quanto è possibile, remoto da questa concezione.

Come già osservammo nella teoria del movimento, così anche qui, in quella dell'organismo, v' è nell' idea dell'atto, della forma, il principio di uno spiegamento e di una graduazione organica. La potenzialità del corpo a vivere, a formarsi, per la presenza in esso del principio vitale e formante, è l' impulso automotore di uno sviluppo avente come sua meta la forma perfetta dell'organicità. Nell'ordine empirico di questo spiegamento, noi osserviamo il manifestarsi già nei più bassi stadi della gerarchia degli organismi — nelle piante — della prima forma vitale, la vegetazione; poscia, negli animali, aggiungersi a questa anche la sensibilità; in ultimo, nell'uomo soltanto, la ragione. Ma nell'ordine di natura, vale il punto di vista opposto: ciò ch' è più perfetto precede per dignità, per natura, ciò ch' è meno perfetto, e, preesistendo, in qualche modo ideale, in esso, dà l' impulso al suo svolgimento. L'anima umana è, in fondo, la ragione prima e ultima dell'universale animazione; e allo studio di essa Aristotele pertanto chiede la spiegazione degli stadi anche inferiori del processo organico.

In questo studio, vi sono spunti di grande chiarezza; altri invece d' insondabile oscurità. Vegeta-

[1] *De an.*, II, 1, 412 *a* 27.

zione, sensibilità, intelligenza, distribuite nella serie gerarchica degli organismi, sono tutte presenti nell'uomo. Qual è il loro rapporto? Sono esse tre anime o tre parti separate di un'unica anima? Aristotele nega recisamente la tripartizione formulata dalla filosofia platonica. Se l'anima è per sua natura partita, che cosa la terrà unita? Non già il corpo, perchè, al contrario, è l'anima che tiene unito il corpo[1]. E unita intanto essa è, perchè tale ha coscienza di essere: l'anima tutta pensa, sente, vive.

Nondimeno un fondamento della distinzione dev'esserci, perchè altro è sentire, altro pensare. L'unità non esclude il molteplice, ma non si disperde in esso. L'unico modo di serbare l'una e l'altra cosa, sta nel porre che l'unità stessa si moltiplichi, e cioè che la pluralità delle funzioni sia concepita in un unico ordine di sviluppo di uno stesso principio. Ora se l'anima si svolge, vuol dire che c' è in essa una potenzialità che si traduce in atto. Vegetare, sentire, pensare, sono appunto potenze dell'anima[2].

Risorge qui dunque l' idea della potenza, nel seno stesso del principio animale. Questa potenza è diversa da quella che abbiamo incontrata nel mondo della materia inorganica; essa non ha infatti fuori di sè la forza della propria attuazione, ma è in certo modo una potenza energetica, attiva. Aristotele la distingue dall'attualità propriamente detta, dall'entelechia prima, e le dà il nome di entelechia seconda. La differenza risulta chiara se si considera che altro è la

---

[1] *De an.*, I, 5, 411 *b* 5.

[2] Aristotele usa promiscuamente il nome di parti e di facoltà o potenze dell'anima, sempre però nel senso che, dietro ogni attività, anche intermittente, v' è un potere permanente che la produce.

vista come potenza visiva, altro è il vedere; altro la capacità d'intendere, altro l'intendere. D'altra parte, questa potenza dell'organico è assai più prossima all'attualità che non la potenza implicita nell'inorganico. Altra cosa è la capacità del mobile a muoversi, altra la capacità della vista a vedere; questa, a differenza di quella, ha più intrinseco in sè il principio della sua realizzazione. Perciò la potenza psichica appartiene a un ordine gerarchico più elevato di quella fisica; e l'organismo a sua volta si pone sopra un gradino superiore rispetto al corpo inorganico. Tuttavia l'attività contiene anche in questo più elevato stadio un presupposto ineliminabile: cioè una potenza, per quanto energetica. Ecco perchè l'organismo animato postula a sua volta un'attualità ancora più alta, libera da ogni potenza e quindi pienamente sufficiente a se stessa, che ne formi insieme la fonte e la meta.

Ma prima di compiere questa ulteriore ascesa, esaminiamo più compiutamente le potenze dell'anima testè enumerate. Il loro rapporto appare semplice e chiaro finchè non ne consideriamo che lo schema generale e l'ordine della graduazione gerarchica. Ma già, se ci limitiamo a considerare la loro implicazione ed esplicazione nell'anima umana, sorgono i primi dubbi. Come si spiega il passaggio dalla vegetazione, alla sensibilità, al pensiero? È la forma più bassa che si muta in quella più alta? Ciò è impossibile, perchè una forma non passa in un'altra: essa è per definizione ciò che è permanente, stabile nel mutamento, il quale affetta l'individuo come sintesi di materia e forma e non già la forma come tale. Diremo invece che la forma più alta esiste già in quella più bassa, allo stadio potenziale: così, per esempio, che nel fanciullo la sensibilità è già in qual-

che modo intellettuale? Anche così le difficoltà non cessano perchè l'intelletto, che è nell'adulto una potenza, diverrebbe allora una potenza di secondo grado; e d'altra parte poi, come si spiega il persistere, in uno stadio più alto dell'evoluzione psichica, della potenza più bassa accanto a quella più elevata? Sono difficoltà che Aristotele non si propone neppure: e che tuttavia non sono affatto oziose, sia perchè intorno ad esse si affaticheranno numerose generazioni di studiosi, sia perchè da esse si argomentano deficienze gravi del sistema aristotelico.

Infatti, se noi passiamo dall'anima umana che compendia in sè tutte le potenze, all'universo organico, dov'esse sono disegualmente distribuite, come ci possiamo spiegare la loro diversa distribuzione? Il mondo vegetale non ha che la prima potenza soltanto; gli animali aggiungono a quella la sensibilità, l'uomo infine la ragione. Ora, dobbiamo noi intendere lo spiegamento della forma organica in senso evoluzionistico, tale cioè che dalle piante si generino gli animali e da questi gli uomini? Per Aristotele, questa interpretazione è impossibile: una forma non nasce da un'altra. Nè d'altra parte è possibile qui ammettere, come per l'anima umana, l'altra ipotesi che le potenze più alte preesistono nelle più basse. In tal caso non si spiegherebbe perchè la continuità del processo evolutivo debba bruscamente arrestarsi ai confini del mondo animale e di quello umano, e che il processo, iniziatosi in uno dei regni organici, si pietrifichi in un certo punto in esso e si risvegli in un altro.

La verità è che, per Aristotele, lo sviluppo ha un significato ideale, trascendentale, piuttosto che storico. Conforme al concetto platonico delle forme o specie, egli postula un'eternità di tutte le specie

organiche, poichè, non potendosi attribuire una origine nel tempo alle essenze, nè concepirle in sè e per sè, fuori del congiungimento con la materia, è necessario ammettere che anche le specie organiche non abbiano un'origine empirica. Coesistono dunque *ab aeterno* piante, animali, uomini: il passaggio dalle une agli altri trascende la considerazione della loro realtà empirica; e implica una genesi diversa che trova nella causa suprema e trascendente, più che nella realtà del processo organico, la sua ragione.

Se il tema dello sviluppo delle potenze sta in uno sfondo un po' vago, l'analisi delle singole potenze è invece condotta da Aristotele con grande precisione e chiarezza. La più bassa funzione psichica, comune anche alle piante, è quella del vegetare. Manca nel testo aristotelico una designazione unica per questa funzione: il termine che più spesso ricorre è quello di anima nutritiva (θρεπτικὴ ψυχή); ma oltre alla capacità di nutrirsi, il mondo vegetale ha anche quella di riprodursi; donde una seconda denominazione, di anima generativa (γεννητικὴ ψυχή). Quest'ultima è però in certo modo secondaria, per estensione, se non per valore, perchè non compete a tutti gl' individui organici: alcuni dei quali, i più bassi, nascono per generazione spontanea [1].

Il nutrirsi invece è una funzione comune agli organismi. Il dubbio se il simile sia nutrito dal simile o il contrario dal contrario, è risoluto da Aristotele nel senso che, in quanto il nutrimento non è ancora assimilato, il contrario si nutre dal contrario; in quanto è assimilato, il simile dal simile [2]: una di-

[1] *De an.*, II, 3, 415 *a* 23. [2] *De an.*, II, 4, 416 *b* 6.

stinzione che si ripresenterà anche negli stadi superiori della vita organica, e di cui potremo allora apprezzar meglio l' importanza. Tra il nutrimento e l'accrescimento v' è una distinzione in qualche modo formale: se si considera l'essere animato come quantità, si ha accrescimento; se si considera come un *quid* determinato, che conserva la sua forma ed esiste perchè si nutre, si ha per l'appunto nutrimento.

Ma il fine proprio della funzione vegetativa è la generazione, mediante la quale ogni essere produce un essere simile a sè, e la caducità dell' individuo si solleva e si eterna nella vita della specie. Aristotele ha un senso profondo di questa immortalità, che trascende il singolo vivente, e di cui esso è tuttavia distributore e ministro: piante, animali, uomini, tutti soggiacciono alla stessa legge. Un' immortalità individuale, nel significato del platonismo, è inammissibile; e coloro che nell'avvenire vorranno trarla, per forza, dall' interpretazione e dal riadattamento dei testi aristotelici, urteranno contro difficoltà assai gravi e susciteranno reazioni vivaci da parte degli interpreti più fedeli.

L'analisi della vita sensibile è condotta da Aristotele con grande finezza. La sensazione è innanzi tutto una passione, un subire l' impressione di un oggetto esterno. Come passione essa dunque presuppone un'azione corrispondente. Il loro concorso non può evidentemente verificarsi nell'agente stesso, nell'oggetto, che non è a sua volta modificato: così, una impressione uditiva non affetta il corpo sonoro, ma il senziente. Nel soggetto per conseguenza concorrono i due momenti dell'agire e del patire. Ma ad una considerazione più approfondita essi si sdoppiano: l'agire dell'oggetto non è soltanto un agire,

ma presuppone a sua volta un patire: il suonare di un oggetto, presuppone il suo essere sonoro. E d'altra parte, anche il patire del soggetto si sdoppia: non è soltanto un ricevere il suono, ma anche un udire.

Ora, che vi è di comune nella doppia azione e passione? Questo: che l'atto per cui il corpo sonoro in realtà suona, è lo stesso atto per cui il soggetto sensibile sente. Nell'atto, dunque, del sentire, il soggetto e l'oggetto s'identificano, e così profondamente, che in alcune sensazioni ci mancano perfino i termini per distinguere l'atto del sensibile da quello del senziente. Così, mentre per l'udito noi abbiamo i due termini dell'udire e del sonare, nella vista invece abbiamo un nome solo, il vedere, mentre l'atto del colore non ha nome; l'atto del gusto è detto degustazione, mentre l'atto del sapore non ha nome [1].

Le due potenze invece, che il comune atto presuppone, sono distinte e diverse: l'oggetto sensibile è altro dal soggetto fornito di sensorio. La peculiarità della sensazione sta appunto in ciò, che da quel che era altro si fa uno, dal dissimile si fa il simile. Di qui Aristotele può dare una confutazione esauriente alle due opposte dottrine della psicologia dei presocratici, secondo l'una delle quali la sensazione nasce dal dissimile, mentre secondo l'altra dal simile. Ciò ch'è dissimile nella potenza si fa simile nell'atto [2]: ecco l'inveramento delle due tesi unilaterali. La sensazione, diranno in seguito gli alessandrini, è assimilazione.

Un grande risultato vien così acquisito alla filosofia: la passività della sensazione ci ha svelato una attività, che forma il punto d'inserzione del soggetto

---

[1] *De an.*, III, 2, 426 *a* 9 sgg. [2] Ibid., II, 417 *a* 20.

e dell'oggetto; e tale attività ci è per giunta conosciuta in termini soggettivi, come un vedere, un udire, un gustare, che esprimono, nel linguaggio del soggetto, un atto che ha anche una realtà oggettiva.

La passività non è tuttavia eliminata, perchè l'atto del sentire presuppone la potenza del sensibile e del senziente. Aristotele non spinge l'indagine fino in fondo, per spiegarsi lo strano paradosso: come mai ciò che secondo l'essere è duplice, si faccia uno nell'atto; egli invece accetta il presupposto della potenza, e conclude che la sensazione abbia pertanto un'attualità imperfetta.

E da tale presupposizione nasce l'esigenza di spiegare in qual modo le due potenze del sensibile e del senziente s'incontrano nella sensazione; e quindi di creare un passaggio (irrimediabilmente equivoco) da ciò ch'è fisico a ciò ch'è psichico. Egli è costretto ad ammettere che le qualità sensibili siano inerenti all'oggetto e si trasmettano all'organo col movimento, attraverso un mezzo interposto. Si prenda per esempio la sensazione visiva: perchè avvenga, essa presuppone un organo, cioè la vista; un oggetto visibile, la cui visibilità è costituita dall'esser colorato; ma occorre insieme un mezzo trasparente, diafano, attraverso cui il colore sia trasmesso all'organo. Ma, data questa posizione, è necessaria un'altra assunzione ancora: non basta l'essere visibile o colorato per esser veduto; non basta un mezzo che trasmette la qualità del colore: occorre qualcosa che traduca in atto la possibilità del colore e l'attitudine del mezzo diafano: la luce. La luce è l'atto del diafano, che realizza la potenza visibile (il colore) dell'oggetto [1].

---

[1] *De an.*, II, 7, 418 *b* 3 sgg.

Ci troviamo così di fronte a un nuovo atto, diverso da quello in cui si compendia la sensazione, e condizione di esso: un atto irriflesso, incidente dall'alto, che costituisce il *deus ex machina* della visione. L'assunzione di esso è della più grande importanza, almeno sotto un aspetto negativo, in quanto denuncia la manchevolezza della dottrina aristotelica. Noi ritroveremo un principio analogo anche nella spiegazione della conoscenza razionale. Esso sta a testimoniare la necessità di un estraneo e trascendente concorso, oltre di quello dell'oggetto e del soggetto propriamente detti, per porre in moto l'attività sensibile. Sempre che si presuppone alla sintesi della visione la sua condizione oggettiva, bisogna anticipare inevitabilmente all'attualità sua un'attualità diversa come determinante. E, che il bisogno sia invincibile, si argomenta anche da ciò, che dove questa entità non apparirebbe necessaria in rapporto all'oggetto da spiegare, Aristotele la inventa, o sdoppia i dati di cui dispone, con indescrivibile confusionismo.

Si pongano per esempio in rapporto la vista e l'udito. Gl' ingredienti della vista sono il sensorio e l'oggetto colorato la cui attualità comune è il «vedere un colore»; ma c'è in più il coefficiente della «luce», che invece non esiste per l'udito, dove dell'oggetto sonoro e del sensorio si fa «l'udire» che è nel tempo stesso, come sappiamo, il suono. Dunque il suono è l'atto stesso del sentire. Eppure, il bisogno di dare, anche in questo ordine di sensazioni, un che di corrispondente a quel che nella vista è la luce, fa sì che Aristotele dia tale funzione al suono, e affermi, testualmente, che «come senza luce non si vedono i colori, così senza suono non si sente

l'acuto e il grave »[1]. Cosicchè, in conclusione, il suono viene compreso una volta come sensazione, un'altra come un'attualità del « mezzo », cioè come un presupposto della sensazione.

Un'altra conseguenza, che si desume dal carattere oggettivistico della psicologia aristotelica, è quella che il senso riceve le qualità materiali senza la materia, come la cera riceve l' impronta del suggello, senza la materia di esso. Le qualità si distaccano così in qualche modo dall'oggetto per imprimersi sul sensorio: la loro natura è schiettamente oggettiva. Parrebbe quindi venir meno quella distinzione che già s' intravvedeva nella psicologia degli atomisti, tra alcune qualità primarie ed altre secondarie. Ma la distinzione risorge sotto un aspetto diverso, e più fondatamente che nel sistema di Democrito, con la partizione dei sensibili propri e dei sensibili comuni.

Sensibile proprio è ciò che è percepito da un senso particolare e non percepito da un altro: come il colore che non può essere se non veduto, il suono se non udito, ecc. Ma esistono alcuni sensibili a cui non è appropriato alcun senso particolare, come la grandezza, il movimento, la figura, alla cui percezione concorrono più sensi in una volta[2]. Aristotele non esita ad attribuire anche ad essi un'oggettività; ma — e qui è il suo merito principale — egli indaga come possa aver luogo nel senziente quel concorso, per cui due o più contenuti sensibili danno la percezione di una grandezza o di un movimento. Noi

---

[1] *De an.*, II, 8, 420 *a* 27. Si ponga questo passo in raffronto con l'altro già citato (III, 2, 426 *a* 9 sgg.), e se ne osserverà tutta la dissonanza.

[2] Ibid., II, 6, 418 *a* 18.

già conosciamo un' indagine analoga nel *Teeteto* platonico: il pregio di Aristotele sta nell'aver mostrato immanente alla stessa sensibilità questa funzione coordinatrice delle singole sensazioni, attribuendola a un' organo sensibile primario (il senso comune) in cui tutti i particolari contenuti dei sensibili propri vengono a confluire. Il senso comune adombra già il concetto della coscienza come centro unico di riferimento della pluralità sensibile. E questo suo valore è tanto più fondato, in quanto Aristotele conferisce ad esso un carattere che va reputato essenziale alla coscienza: quello cioè di distinguere dalle qualità sensibili che formano l'oggetto della sensazione anche il fatto della loro presenza di fronte al soggetto. Colui che vede un colore ha nel tempo stesso la coscienza di vederlo, e cioè si sdoppia nel medesimo atto in cui si unifica col proprio oggetto [1].

Come contenuto rappresentato alla coscienza, la sensazione è già una percezione: benchè manchi in Aristotele questo secondo termine, e i due concetti siano compresi sotto l'unico nome di sensazione (αἴσθησις). Insieme, poi, dalla funzione rappresentativa della coscienza si svolgono le forme più alte della vita sensibile, l' immaginazione e la memoria, finchè la vita psichica va a sboccare, attraverso le generalizzazioni empiriche dell'opinione (δόξα), nell'attività intellettuale.

Questa costituisce una funzione specificamente diversa e superiore. Mentre il senso è del partico-

---

[1] Aristotele tenta anche una localizzazione fisiologica della coscienza, dando ad essa, ed in genere alla vita psichica, come centro il cuore anzichè il cervello. Quest'ultimo è per sua natura freddo ed ha per funzione di correggere ogni eccesso di calore che s' irradia dal cuore. Ma il coefficiente essenziale di ogni attività psichica è per l'appunto il calore.

lare, l'intelletto coglie l'essenza universale e immutevole delle cose, spoglia d'ogni contingenza materiale. Aristotele spinge questa esigenza di smaterializzazione che si esplica nel lavoro intellettuale, fino ad affermare che l'intelletto sia separato da ogni organo corporeo, rompendo così quell'unione del corpo e dell'anima che veniva postulata con la definizione dell'anima come forma del corpo organico[1].

Nello spiegare il funzionamento dell'attività intellettuale, Aristotele si giova della distinzione, che gli è familiare, della potenza e dell'atto. Come il sentire presupponeva un sensorio e un oggetto sensibile, così l' intendere presuppone una capacità intellettuale (che Aristotele chiama intelletto in potenza) e un oggetto intelligibile. Questa dualità s' intrinseca nell'atto dell' intendere, dove l' intelletto e l' intelligibile sono uno.

Fin qui la teoria appare abbastanza semplice e chiara, ma si fa oscurissima, non appena si passa a determinare il carattere di quell'atto. Noi abbiamo già appreso, nella dottrina della sensazione, che, in quanto la potenza sensibile è anticipata all'atto del sentire, la produzione di quest'ultimo è a sua volta condizionata da una diversa attualità, del tutto irriflessa ed incidente dall'esterno: così al vedere è anticipata l' attualità della luce. Similmente avviene per l'intelletto, dove è necessario un principio attivo che agisca sull' intelligibile come la luce sui colori.

[1] È ragionevole credere, dice Aristotele (*De an.*, III, 4, 4), che l' intelligenza non si mescoli al corpo, perchè prenderebbe una qualità, p. es., diverrebbe fredda o calda, o avrebbe qualche organo, come ne ha la sensibilità. Ma essa non ha nulla di simile, e si ha ragione di dire che è il luogo delle forme. In altri termini, se l' intelligenza avesse una sua forma particolare, essa non potrebbe percepirne altre, e l'universalità della sua funzione non si spiegherebbe.

Ma l'estrema oscurità della dottrina aristotelica consiste in ciò, che i due atti, l'uno che è propriamente quello dell' intendere, l'altro quello di un'attività incidente dall'esterno e che attualizza l' intelligibile, non vengono qui distinti, ma confusi in uno solo. È questa la chiave del labirinto aristotelico, in cui molti interpreti si son perduti. I soli dottori medievali, che hanno approfondito questa dottrina a un punto mai più toccato, hanno mostrato di avere inteso il nodo delle difficoltà, distinguendo da un intelletto agente un intelletto in atto [1].

La confusione dei due principii nel pensiero di Aristotele fa sì che, dove la sua speculazione par che raggiunga la massima concretezza con l' identificazione del pensiero e del suo oggetto, là esso sfumi nella massima astrazione; e che il pensare ch' è la suprema attività umana, appaia nel tempo stesso qualcosa di estraneo all'uomo.

Ma, anche rivelata la confusione, resta il vizio del procedimento, quello stesso vizio che abbiamo riscontrato nella dottrina della sensazione. Presupposto l' intelletto in potenza e la realtà intelligibile che deve comunicarglisi, perchè l'atto del pensare avvenga è necessaria un'attività trascendente, che attualizzi l' intelligibile come intelligibile. E confondendo con questa la stessa intellezione, Aristotele finisce col trasferire anche l'attività del pensiero fuori dell'uomo.

Non a torto i comentatori, per dipanare questo groviglio di concetti sono stati spinti a moltiplicare le entità intellettuali, a creare al disopra dell'intel-

---

[1] Particolarmente controverso nella storia del pensiero è il passo del *De anima*, III, 5, per il cui esame si veda il 3° volume della mia *Filosofia del cristianesimo*, Bari, Laterza (p. 22 sgg.).

letto attivo una intelligenza agente superiore; e, poichè Aristotele aveva chiamato divino l' intelletto attivo, a disputare sull'attribuzione di questo carattere divino all'una o all'altra entità [1].

Districare compiutamente questo groviglio non è possibile in sede d' interpretazione della pura filosofia aristotelica: tale còmpito è stato assunto dall'aristotelismo nel corso della sua storia. Qui possiamo soltanto tracciare le fondamentali tendenze del pensiero aristotelico che si intravvedono con sufficiente chiarezza, pur attraverso il miscuglio dei concetti.

Esse sono due e presentano tra loro un contrasto a prima vista paradossale. La dottrina aristotelica tende da una parte a straniare il pensiero dall'uomo, a far, dell' intendere, un influsso luminoso che si comunica dall'alto. Il pensiero è un'attività divina più che umana. L'uomo non ha di proprio che una intelligenza meramente potenziale, che non sappiamo come mai sia scissa da quella attuale; anzi qualche pensatore tenterà perfino di sottrargliela. Questo pensiero non ha nulla in comune con gli organi corporei; ha una destinazione autonoma, indipendente da quella delle rimanenti funzioni dell'anima. Non essendo mescolato al corpo, esso è infatti immortale: un attributo perfino superfluo, una volta che questa immortalità non concerne l'individuo nel suo complesso, e che il pensiero è per definizione qual-

---

[1] Che l' intelletto in atto s' identifichi con Dio, è stato affermato da Alessandro d'Afrodisia. Ma Aristotele, nel 3° libro del *De anima*, non parla di Dio, mentre ne parla nella *Metafisica*. Bisogna dire — si chiede il Ross, p. 153 — che si tratta, nelle due opere, dello stesso Dio? Forse no. È più probabile che egli credesse in una gerarchia divina, dall'uomo a Dio. Questa è almeno l' interpretazione e lo svolgimento che il neoplatonismo ha dato dei concetti aristotelici.

cosa di divino. Inoltre, dato il carattere irriflesso del pensiero attivo (simile alla luce) esso conquista immediatamente, senza bisogno d' indagine e ricerca, il proprio oggetto e vi s'intrinseca quasi con una specie di tatto intimo. I massimi principii intelligibili, che stanno a fondamento delle scienze, sono appunto così percepiti, con una intuizione intellettuale, che li assume senza bisogno di riflessione o di critica. Tale pensiero per conseguenza è al di sopra della distinzione del vero e del falso; esso non può più errare, perchè vede ed insieme è il proprio oggetto. Teismo, intuizionismo trascendente, misticismo: ecco l' indirizzo di questa tendenza del pensiero aristotelico. La filosofia neoplatonica antica e medievale ne darà lo sviluppo e il coronamento.

Ma d'altra parte, nella concezione del pensiero come attività, in cui il soggetto e l'oggetto s' intrinsecano, c' è un tema profondo, non disconoscibile, d' immanenza. Lo sforzo stesso di Aristotele, per inseguire di potenza in atto, attraverso tutte le forme del divenire, qualcosa di fisso, che non sia a sua volta condizionato da altro e che rappresenti un'attualità affatto libera da potenza, è uno sforzo verso una meta immanentistica. Egli non trova, è vero, questa assoluta immanenza in nessuna delle creature, ma solo in Dio, cioè in un principio trascendente supremo, ma ciò non toglie il valore della conquista. In Dio si svolgerà appunto questa immanenza superiore.

Tutto del resto non è perduto per l'uomo. Dio e l'uomo infatti si toccano in un punto: nel pensiero, nello spirito. Il pensiero, magari, non è umano, ma si partecipa all'uomo, e gli conferisce, anche per riflesso, il suo valore.

Dal pensiero così inteso, sotto specie divina, pro-

cede già una nuova logica ben diversa da quella dell'*Organo*. Qui lo scibile era anteposto alla scienza, la realtà al pensiero, che veniva degradato a uno specchio fedele e inerte. Ma nel sapere come attività, lo scibile non forma più un presupposto della scienza, anzi la presuppone: nulla è più anticipato al pensiero, che non riceve la propria legge dall'oggetto ma la contiene in se stesso, perchè la scienza in atto è identica alle cose. Questa nuova logica, non più del mero pensato, ma del pensiero in quanto ha in sè il proprio oggetto, è luminosamente abbozzata da Aristotele. La sua legge è che il pensiero conosce le cose producendole: così le proprietà delle figure geometriche si scoprono col produrle [1]. Tale unità o identità dinamica del pensiero e del pensato è per altro limitata a quelle produzioni che sono scevre di materia: quivi soltanto valgono i principii dell' identità del soggetto e dell'oggetto (ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία), della scienza e della cosa (ἡ ἐπιστήμη τὸ πράγμα = *verum factum*). Vi sono qui presentimenti oscuri delle grandi scoperte della filosofia moderna [2].

Il problema da esaminare ora è: come si spiegano queste due divergenti, anzi opposte tendenze del pensiero aristotelico? Il lettore che ci ha seguito nella laboriosa indagine, troverà la soluzione chiara: il tema della trascendenza non è che momento di un immanentismo superiore. Aristotele estrania il pensiero dall'uomo, appunto per potere svolgere, senza gl' impedimenti e le deficienze umane, tutta

---

[1] *Metaph.*, IX, 9, 1051 *a* 21, 31.

[2] Avverte per altro il Ross (*A.*, p. 132) che, se il linguaggio di Aristotele, in questi passi, è idealistico, il significato della sua dottrina è invece estremamente realistico. Non è l'oggetto che si modella sul pensiero, ma si tratta di una perfetta compenetrazione e assimilazione del pensiero con l'oggetto.

la potenza dell'attività mentale fino al punto in cui essa si rivela autonoma e sufficiente a sè. E se consideriamo per un istante lo sviluppo posteriore della filosofia, dobbiamo concludere che bisognava appunto che questa umanità superiore — il pensiero — fosse sublimata in Dio, divinizzata, per poter poi divenire una piena umanità. Lo sviluppo della contraddizione dell'aristotelismo si svolge nell'àmbito della filosofia neoplatonica e cristiana, dove noi ritroviamo lo stesso tema iniziale, intuizionistico e mistico, per cui il pensiero sembra che venga rapito nell'empireo. Ma, nell'apparente alienazione, esso in realtà sviluppa tutta la potenza delle sue categorie, assorbe in sè il mondo; sì che sarà poi ridato all'uomo — o sarà ripreso dall'uomo — in questa nuova ricchezza. Il pensiero di Dio — si può dire in un senso schiettamente storico — lavora per l'umanità e fruttifica all'umanità.

Fin qui abbiamo considerato il pensiero come pura attività razionale, che si esplica nella visione, nell' immediato contatto dei primi principii dell'essere, delle forme, idee od essenze del reale. Questo pensiero, si è visto, non è suscettibile d'errore, perchè non ricerca, non indaga, non è insomma un'attività discorsiva ma intuitiva, e non ha interferenze con la sensibilità.

Si tratta ora di vedere come la pura universalità ideale si connetta al particolare dei sensi, nell'esperienza empirica. Anche qui Aristotele non intuisce con sufficiente chiarezza il problema, che pur si propone. Ciò si spiega col fatto che egli ha troppo separato il pensiero puro, e gli ha dato tale autonomia e sufficienza a se stesso, che non si vede a che mai gli servano i dati sensibili. E tuttavia la

stessa dottrina aristotelica dello sviluppo delle potenze impone tale problema: perchè, se per natura il pensiero in atto precede ogni altra cosa, nell'ordine delle acquisizioni empiriche, invece, il pensiero presuppone la sensibilità e lavora sopra i dati che essa gli fornisce. Platonismo ed empirismo s' incrociano, così, nella mente di Aristotele, senza tuttavia comporsi in una salda sintesi. Ed egli finisce con l'adottare una connessione in certo modo estrinseca tra la sensibilità e il pensiero, affermando che il senso, nella sua produzione più generalizzata e astratta, che è l' immagine, fornisca al pensiero la materia del suo lavoro. Non già che l' immagine diventi essa stessa intelligibile; ma soltanto essa contiene in sè l' intelligibile, che l'attività intellettuale poi ne distriga ed astrae [1].

Si forma in tal modo il pensiero discorsivo, che esso solo è suscettibile di verità e di errore. Al sommo e all' infimo gradino dell'attività psichica queste possibilità non esistono: nè il senso può errare, perchè esso non giudica, ma sente semplicemente, nè il pensiero puro, perchè la comprensione che esso ha del proprio oggetto è un contatto immediato, una visione, e cioè quasi una sensibilità superiore. Il vero e il falso esistono invece nei giudizi, nei quali la forma intellettuale si compone con la materia sensibile.

Alle tre funzioni dell'anima fin qui considerate:

---

[1] *De an.*, III, 8, 432 *a* 3. L' immaginazione è distinta dall'opinione in ciò, che quest'ultima è accompagnata dalla volontà e dalla credenza, mentre la prima è libera, e in virtù di essa noi ci comportiamo come spettatori disinteressati. Uno stadio ulteriore del processo psicologico è la memoria, che ha il suo fondamento fisiologico nelle tracce che le impressioni sensibili lasciano nei nostri organi e che tendono a disporsi in ordine regolare. L'associazione delle idee procede per somiglianza, opposizione e contiguità. Nelle forme più alte della memoria, alla coesione delle immagini si aggiunge la connessione delle idee.

vegetazione o nutrizione, sensibilità e intelligenza, Aristotele ne aggiunge infine una quarta: quella per cui l'anima pone in movimento il corpo. Dove risiede propriamente il principio psichico della locomozione? Non nella facoltà nutritiva, perchè il camminare ha sempre luogo in vista di un fine ed è sempre accompagnato da immaginazione e da desiderio. Non è neppure la sensibilità, perchè vi sono esseri che sentono, ma sono immobili. E non è la parte ragionevole, presa da sola, perchè invano essa dà ordini, se non v'è un impulso passionale che spinga l'individuo a muoversi. La vera causa della locomozione è riposta da Aristotele in un concorso della facoltà appetitiva e dell'intelligenza, considerando quest'ultima nel suo aspetto, non più teoretico, ma pratico. L'appetito suscita la tendenza verso qualcosa; ed allora questo oggetto del desiderio diviene per l'intelligenza pratica il principio del movimento [1].

7. La metafisica. — Già dall'analisi fisica e psicologica emergono alcuni concetti di una metafisica profondamente distinta dal sistema platonico delle idee, che formano il primo nucleo del pensiero originale di Aristotele. Nel concetto del divenire c'è l'esigenza di dare all'essere una determinazione mediante la negatività attiva del non essere. Ciò che diviene, diviene un *che* determinato e individuato (τόδε τί), vincente in concretezza l'essere astratto da cui procede; similmente nel concetto della generazione v'è l'esigenza della specificazione del genere, della definizione reale, intesa come attività definitrice e individuatrice immanente alla stessa natura.

[1] *De an.*, III, 9-10.

Questa esigenza, di concretare l'universale, è decisamente formulata nella *Metafisica*, e costituisce il centro della critica aristotelica al sistema delle idee. Le idee, concepite come essenze separate e trascendenti, non sono che un raddoppiamento delle cose esistenti, una molteplicità ideale che si stratifica al di sopra della molteplicità sensibile, senza affatto dominarla. Esse non spiegano il differenziamento e la specificazione delle cose, non sono causa di movimento e di generazione; la concezione, che esse siano esemplari e modelli conforme ai quali gli esseri son formati, non è che un'immagine poetica: chi è che agisce guardando alle idee? Manca ad esse ogni principio interno di attività, che si esplichi nelle cose, e sia fattore del loro sviluppo. Anzi le idee, secondo la loro natura, son piuttosto causa d'immobilità che di movimento. Intervengono esse forse nella generazione? è un esemplare ideale che quivi pone in essere un individuo, e non invece un altro individuo? L'innatismo delle idee è soggetto ad una critica ironica e sprezzante: è meraviglioso, dice Aristotele, che, senza saperlo, possediamo la maggiore delle scienze!

E infine il sistema delle cause nella filosofia platonica è dichiarato affatto insufficiente: Platone non riconosce che due specie di cause, l'efficiente e la materiale; ignora la causa formale e la finale. Quest'ultimo punto è senza dubbio inesatto: Platone, come sappiamo, fa largo uso delle cause finali nella sua fisica; solo che per lui la finalità è ancora esterna e non interna come per Aristotele [1].

Quel che invece realmente manca al platonismo,

---

[1] La critica del platonismo è in gran parte contenuta nella fine del 1° libro della *Metafisica*.

e che forma la vera scoperta di Aristotele, è il concetto della causa formale (μορφή, εἶδος), principio attivo di specificazione e di sviluppo, nella sua stretta connessione con la materia. La concretezza del reale è nella sintesi di questi opposti, nel sinolo (τὸ σύνολον), l' *individuum omnimodo determinatum*, che è materia compresa nella forma, genere determinato nella specie, potenza realizzata nell' atto, universale individualizzato. Il sinolo è la vera sostanza prima; mentre la forma astrattamente intesa, l'universale (τὸ καθόλου o anche τὸ τί ἦν εἶναι) fuori della sua reale individuazione, non è che una sostanza meramente secondaria. Questo tentativo di classificazione delle cause secondarie e primarie [1] dissimula la grave difficoltà non risoluta da Aristotele: è reale il singolo o l'universale? l'essere affermato nella *Metafisica* o l'essere affermato nella *Logica*? [2]. Se il progresso da questa a quella fosse completo, non potrebbe esservi esitazione nella risposta al grave quesito; ma, come vedremo meglio in seguito, molti residui della *Logica* si ritrovano nella *Metafisica*, ed Aristotele resta perplesso nell'alternativa, mostrandosi infine propenso ad accettar l'una e l'altra soluzione. È la grandiosa inconseguenza del

---

[1] Altrove (*Metaph.*, VII, 3, 1028 *b* 33) la sostanza vien divisa in quattro classi: l'essere eterno (*τὸ τί ἦν εἶναι*), l'universale (*τὸ καθόλου*), il genere (*τὸ γένος*) e il sostrato (*τὸ ὑποκείμενον*); ma queste classi non sono che la suddivisione della sostanza secondaria, di cui designano aspetti diversi, e si contrappongono tutte egualmente al *σύνολον*, sostanza prima.

[2] Aristotele ha il sentimento di questo contrasto. I principii, egli dice (*Metaph.*, III, 6, 1003 *a*), se sono universali, non saranno sostanze, perchè nessun termine comune esprime un essere concretamente determinato; se non sono universali, ma al modo dei singoli, non saranno più oggetto di scienza, perchè non v' è scienza che dell'universale (vedi anche *Metaph.*, XI, 2, 1060 *b*).

pensiero aristotelico: grandiosa, se si pensa che tutto il Medio Evo si affaticò sul problema lasciato aperto da Aristotele, e che molti secoli di vita speculativa furono necessari per dare al pensiero di lui la sua vera equazione.

La tendenza fondamentale della metafisica è di accordare massima realtà al sinolo, sintesi di materia e forma, cioè determinazione della materia mercè la forma, e quindi progressiva specificazione del reale. V' è nella sintesi qualcosa di più che negli elementi [1], ed è l'attività stessa in virtù della quale si compongono. Questa attività è espressa dalla forma, come forza formatrice, causa specificatrice (εἶδος) e insieme finale (τέλος) del divenire della materia; in una parola, come atto (ἐνέργεια, ἐντελέχεια).

Essa pertanto precede idealmente la materia: in ogni sistema finale, il tutto precede le parti [2], l'organismo gli organi, come piano totale idealmente presente nella formazione delle parti singole. Ma, per un altro verso, la forma è qualcosa di generico, comune a una pluralità di individui, che, da sè sola, non contiene la ragione dell' individuarsi delle produzioni naturali. Occorre pertanto il concorso della materia, affinchè la specie s' incarni in un essere singolo. Nel linguaggio della scuola, ciò si esprime col dire che la materia è il principio dell'individuazione.

La precedenza dell'atto di fronte alla potenza è stabilita da Aristotele non solo sotto il rapporto della generazione e del tempo, ma anche sotto il rapporto della sostanza. La potenza, in quanto accoglie in sè i contrari, è corruttibile; mentre l'atto è eterno; la materia è imperfetta, mentre l'atto è perfetto; ora ciò che è eterno e perfetto deve precedere ciò ch' è

---

[1] *Metaph.*, VII, 17, 1041 *b* 16. [2] Ibid., VII, 10, 1034 *b* 28.

corruttibile e imperfetto[1]. Pertanto ogni regresso dall'atto alla potenza che lo condiziona, p. es., dall'individuo al germe da cui si origina, va integrato col regresso ulteriore da quella potenza a un atto precedente che l'attualizzi; p. es., dal germe all'attività generatrice di un altro individuo. Con questa serie di regressi, che son tali solo nell'ordine empirico del nostro apprendimento, mentre secondo la natura delle cose sono progressi, si esplica la dialettica della potenza e dell'atto, come processo generativo che va da individuo a individuo, da sinolo a sinolo. Secondo la considerazione materiale, questo processo può apparire infinito; ma l'infinità è imperfezione inerente alla materia: in effetti, senza un atto primo, che sia l'origine assoluta della serie, la serie stessa non si spiega. Questo atto, per essere veramente primo, dev'essere libero dalla contraddizione inerente alla potenza; cioè non deve a sua volta implicar regresso a una nuova potenza, ma essere in sè compiuto e sufficiente. La sua realtà pertanto si compendia in una piena adeguazione della potenza e dell'atto, che non altro significa se non liberazione dalla passività inerente alla potenza: atto puro. Questo concetto, formulato nei termini del rapporto tra la materia e la forma, può esprimersi col dire che questo Primo, che vien postulato, è forma pura, affatto libera da materia; e, formulato nel linguaggio dei fini, significa un fine che si possiede nella sua eterna realizzazione (ἐντελέχεια πρώτη).

Nell'analisi fisica, noi abbiamo già osservato la contraddizione inerente al moto, e l'esigenza che essa postula di un primo motore immobile, causa assoluta del movimento. Un'analoga esigenza ci si

---

[1] *Metaph.*, IX, 8, 1050 *b* 6.

è ripresentata nella dottrina delle forme organiche o psichiche, che nella loro massima esplicazione sono sospese a un'attualità pura in cui s'appaga e si queta l'irrequieto divenire della vita.

Noi non abbiamo ora che da riunire le sparse file delle precedenti analisi del mondo fisico e organico. Nel moto, potenza e atto non s'intrinsecano: altro è il motore, altro ciò ch'è mosso; donde un regresso dall'un termine all'altro, che non si arresta se non nel concetto di un motore non mosso a sua volta e sorgente assoluta di tutti i movimenti. Nella vita organica, l'opposizione si fa più intrinseca, e ci rivela infine, nel pensiero puro, la sostanza di quel motore, che appariva, nella fisica, ancora nell'indeterminatezza del suo essere naturale.

Infatti, quale è l'atto in cui l'attività rivolta a un fine è in pari tempo il conseguimento del fine? Si ricordi il profondo passaggio aristotelico: non cammina e camminò, non costruisce e costruì, ma pensa e pensò. Il pensiero dunque, a differenza del movimento, si possiede nel fine e non si esaurisce nella realizzazione di esso; ad esso la finalità è immanente e si esplica nel suo ciclo compiuto. In quale attività v'è l'adeguazione piena dell'atto e della potenza? Solo nel pensiero, perchè il pensiero (νόησις) intende se stesso possedendo il pensato (κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), e il pensato si genera toccando il pensiero, di modo che pensiero e pensato sono una sola e medesima cosa [1]. Pensato e pensiero, intelligenza e intelligibile s'intrinsecano dunque nell'attività mentale, che è identità dinamica del pensiero e del suo oggetto, la cui adeguazione reciproca sta nel

[1] *Metaph.*, XII, 7, 1072 *b* 20.

prodursi eternamente l'uno dall'altro, con un circolo in cui l'attività non si disperde. Il principio supremo del reale è il pensiero: un pensiero in cui tutta la realtà delle cose è sublimata e ne forma l'oggetto eterno e immanente. Il pensiero delle cose, la loro realtà intelligibile, non è più come per Platone un mero pensato, un pensiero che non si pensa, ma un pensato immanente a un'attività pensante, a un pensiero che pensa in essa se medesimo: pensiero del pensiero (νοήσεως νόησις).

È questo il Dio della metafisica aristotelica, meritevole assai più del Dio platonico degli attributi divini. Infatti è pregio sommo di una dottrina, che dà alle cose una sostanza mentale, riassumere il pensiero sparso nelle cose in una coscienza unica, attiva e presente, che attualizzi eternamente la sparsa potenzialità di tutte le forme del reale. Il pensiero divino, contemplando se stesso, contempla tutta la realtà della natura, elevata fino a lui come immanente oggettività: qui dunque la natura appare per la prima volta concentrata in un sol foco e rivela l'uuità della sua essenza, l'unità del suo sforzo, che è nel fine unico e divino da essa destinato a realizzare. Il divino delle cose, quel divino che nell' ingenua intuizione delle antiche filosofie era sentito ma non compreso, qui veramente si comprende, nella suprema adeguazione della natura a Dio.

Ma accade qui, come si è già notato precedentemente, che il punto dove par che Aristotele tocchi la massima concretezza è anche il punto in cui il suo pensiero dilegua nel massimo astrattismo. Dal concetto dell'attività suprema, che vince infinitamente in valore la meta inattiva e immobile del platonismo, risorge inaspettatamente il platonismo con tutta la passività del suo ideale contemplativo.

La somma attività non è che contemplazione. Nessun altro agire può competere infatti a Dio, perchè ogni agire o produrre, secondo il significato più circoscritto di questi termini, presuppone un desiderio, un bisogno, una mancanza, incompatibili con la perfezione dell'essere supremo.

E la contemplazione divina non può avere per oggetto che la divinità stessa, come il solo oggetto che non solo è degno di Dio, ma è anche logicamente adeguato all'attività del pensiero puro. Nel pensare se stessa è la felicità divina, pura, non toccata da ogni estraneo influsso mondano.

Il rapporto che Aristotele istituisce tra Dio e il mondo è perfettamente consono a questa premessa teologica: Dio muove il mondo come l'oggetto amato muove ciò che ama, senza essere a sua volta toccato dall'aspirare e dal tendere di questo. Nell'attrazione non c'è reciprocità: Dio attrae a sè il mondo, ma non ne è attratto a sua volta, lo tocca e toccandolo lo muove, ma non ne vien toccato nè mosso.

La trascendenza divina emerge così, ferrea e superba, da quello stesso sistema che pareva conferire al mondo tanta intimità, tanta immanenza divina! Se noi infatti poniamo mente alle conseguenze religiose ed etiche di questa teologia, vediamo il concetto del «motore immobile» tradursi in quello di una piena estraneità dell'uomo e di Dio. Tra l'uno e l'altro, come espressamente riconosce Aristotele, non vi può essere nessun vincolo di amore. L'uomo, che nella luce della speculazione credeva di aver raggiunto Dio, se ne sente separato da un abisso. Ciò che individua l'uno non è che l'esclusione di ciò che forma l'altro: il ponte tra l' infimo e il supremo non è ancora lanciato. Lo lancerà soltanto il cristianesimo con la pratica e la dottrina dell'amore,

che colma la distanza freddamente misurata dall' intelletto [1].

Resta, nell'aristotelismo, tutta la stranezza di una oziosa contemplazione che conchiude l'ansioso movimento del reale; tutto ciò che da questo movimento traeva la sua ragione essenziale ed esistenziale concorre al suo termine come al suo annullamento finale: il moto all' immobile, il materiale all' immateriale, il contingente all'eterno. In Dio la realtà si unifica, ma per rinunciare al suo dramma, alla sua vita. Quel Dio infatti non accoglie in sè la materia, con tutto ciò che è accessorio della materia: esso unifica annullando, riducendo, e non già vivificando. Dio non discende fino al mondo della materia per imprimergli le proprie impronte divine, ma eleva quel mondo fino a lui, privandolo della sua viva materialità. Il concetto platonico, che la materia sia imperfezione, si tramanda, benchè attenuato, nell'aristotelismo, e si tramanderà attraverso di questo anche ad altre filosofie. L'adeguazione della materia e della forma, del pensiero e del pensato, della potenza e dell'atto in Dio, non è che vuota formula, una volta che esula da essa la ricca e concreta materialità delle cose; Dio non si possiede nella pienezza del reale, ma nel-

[1] Un'altra quistione, che concerne più la storia dell'aristotelismo che la dottrina propria di Aristotele, è se Dio, conoscendo se stesso, conosca anche tutte le altre cose; e, poichè il conoscere divino è un fare, se Dio possa considerarsi come Provvidenza. Da Alessandro di Afrodisia ad Averroè, a Tommaso d'Aquino, la scuola peripatetica ha sviluppato la concezione originaria in un senso sempre più accentuatamente teistico. Ma il teismo è estraneo ad Aristotele, che nega a Dio ogni conoscenza del male e ogni transizione mentale da un oggetto a un altro. Tutto ciò che è particolare è fuori della sfera del pensiero divino. Pertanto, nella controversia che si è riaccesa nell'età moderna sull' interpretazione di questo punto della filosofia aristotelica, ha avuto ragione lo Zeller contro il Brentano a negare ogni spiegazione teistica.

l'attenuata immagine di esso. Egli resta il Dio isolato e solitario del platonismo, forma astratta, attività senza sviluppo, fine eternamente realizzato, epperò senza il dramma della realizzazione. Come può questo Dio ozioso e contemplativo esser causa di movimento e di generazione? come si spicga il progressivo differenziarsi del reale?

E sorge, dall' impotenza stessa del Dio, come nel platonismo, la necessità di una concausa della produzione delle cose, la necessità di una materia anteriore all'atto divino, che spieghi il differenziamento e la specificazione del reale, che nell' immobile e inerte pensiero divino non trova la sua causa motrice. La materia, invano svalutata e diminuita, rivendica il proprio diritto all' immortalità, non più in Dio, ma fuori di Dio, e direi quasi, contro Dio.

Nè il Dio aristotelico, nè il Dio platonico sono in effetto creatori della materia, ma la presuppongono. Il pensiero greco non giunge al concetto della creazione, che appartiene soltanto al mondo cristiano. L'attività divina è, secondo il pensiero greco, non creativa, ma causale; il massimo sforzo della speculazione platonico-aristotelica è la concezione del pensiero come causa.

Il procedimento della filosofia greca è pertanto un procedimento regressivo, che si svolge secondo la serie delle cause, fino alla causa prima; ma è incapace di mostrarci il progresso da questa a quelle. La causa, anche intesa come causa prima, non è libera da presupposti. Nel solo concetto della creazione v'è la liberazione completa da ogni presupposto: l'attività creatrice inizia la serie delle cose con assoluta spontaneità. E sarà conquista della mentalità cristiana il concetto del pensiero come attività creatrice ed originale: creatrice *ex nihilo*, nei primordi

della speculazione cristiana, creatrice *ex sese*, dalla potenza inesauribile della propria attività, nella maturità della filosofia moderna.

Il Dio aristotelico non può essere creatore, perchè, pur essendo pensiero, non è soggetto, non è personalità. Se era inesplicabile l' idea suprema del platonismo, realtà pensata senza una mente che la pensasse, non è meno inesplicabile il Dio aristotelico, pensiero trasumanato, fuori di quelle condizioni soggettive nelle quali soltanto noi possiamo pensare l'esplicazione della sua attività. L'attività del pensiero non è intelligibile che nella soggettività: il solo soggetto è forza produttiva e creativa; l'oggetto non è che momento, posizione, che fuori della vita della soggettività si tramuta in una ipostasi, assoluta stasi e inattività. Ora il Dio aristotelico è, o vuol essere, un'oggettività pensante; che è come dire un'attività inerte, qualcosa insomma di contradittorio. Certo, la contraddizione, così formulata, non è nella mente di Aristotele, che non conosce ancora l'antitesi del soggetto e dell'oggetto; è tuttavia nella doppia, inconciliabile posizione mentale: da una parte un Dio concepito come oggettività del reale in sè, come pensiero che è fuori della legge del pensiero umano; dall'altra un Dio, che è attività in sè riflessa, cioè coscienza, cioè soggettività.

L' insufficienza nel massimo principio della filosofia aristotelica deriva appunto dall'aver trasumanato ed oggettivato il pensiero, dall'averlo sottratto alle sue condizioni reali di vita, dove la forma vive nella concretezza del contenuto, l'atto nella realizzazione infinita della potenza; e dall'aver dato un campo vuoto e irreale all'esplicazione della sua attività. Fuori di un mondo in cui tutto è sforzo e lavoro, dove ogni forma di esistenza tende penosamente ad

emergere dalla densa materialità che l'opprime, il pensiero, che pur è la massima forza per questo lavoro e per l'esplicazione di questa tendenza, non può che rivolgersi oziosamente sopra se stesso, in una vana e sterile contemplazione. Ridotto a questa formula, il pensiero si estrania dal mondo, ridiviene il Dio trascendente del platonismo, si chiude nell'oggettività impenetrabile del proprio essere. E così rende vane tutte le aspirazioni del mondo che tendevano a lui, al possesso intimo del divino, che è per sempre precluso a tutti gli esseri.

8. L'ETICA. — La radice di una dottrina della moralità sta nella distinzione dell' intelletto in teoretico e pratico. La comunanza del genere intellettuale, nelle due specificazioni, già ci mostra che Aristotele non attribuisce alla pratica un valore autonomo di fronte al pensiero e quindi non la riferisce a un proprio principio, il volere, ma l' include in una distribuzione dei valori intellettuali.

Già nella forma più rudimentale della vita psichica, nella sensazione, insieme col primo germe conoscitivo si manifesta la prima tendenza pratica; dal sentire le cose si sveglia, nel soggetto, una percezione di piacere e di dolore, e quindi un moto di attrazione verso l'oggetto o di repulsione da esso. Nello sviluppo della razionalità, le immediate tendenze sensibili vengono non già annullate, ma comprese in una visione e in una valutazione superiore. Non soltanto l'uomo che ragiona distingue piacere da piacere, ma considera ogni piacere non più in rapporto con ciò che lo rendeva tale nella sua immediatezza, bensì con la propria dignità e destinazione d'uomo. Qui siamo nel centro del socratismo: il

piacere elevato a eudemonia, a felicità, cioè ad uno stato duraturo dell'anima, conquistato con l'attività selettiva e coordinatrice della ragione.

Ad Aristotele non sfugge che la creazione di questo equilibrio superiore molto dipende dalla capacità che ha l'uomo di raffrenare e dominare le proprie passioni, quindi, in ultima istanza, dalla libertà del suo agire, senza cui non potrebbe anche esservi nè virtù meritoria nè imputazione. E la libertà egli ammette non in senso indeterministico, come possibilità astratta di fare o non fare; ma in un senso, potrebbe dirsi, deterministico, come capacità dell'uomo di determinarsi secondo la propria natura migliore, cioè razionalmente.

Dalla graduazione dei momenti affettivi e di quelli razionali nella vita morale scaturisce un doppio ordine di virtù, etiche e dianoetiche, in cui è, rispettivamente, accentuato il motivo affettivo e quello razionale. Componendosi e integrandosi, esse poi formano il concetto compiuto della virtù.

Nessuna delle virtù etiche proviene in noi da natura; nessuno porta con sè dalla nascita il senso della distinzione del bene e del male; ma l'acquista con l'esercizio, con la pratica delle azioni buone o cattive. La virtù etica è appunto una tale pratica della bontà, consolidatasi in un'abitudine (ἔθος ἕξις) invincibile dell'animo. Questo concetto della virtù come abito è certamente più elevato del concetto della virtù come natura. In quest'ultimo, ogni merito delle azioni buone scompare, e l'uomo non è che lo strumento irresponsabile di una facoltà che egli non possiede, e da cui anzi è posseduto. L'oggettivismo metafisico e morale così si palesa nel modo più brutale ed inumano, annullando ogni efficienza formatrice dell'educazione e della prassi.

Invece, nel concetto della virtù come abitudine, è già adombrata la forza soggettiva del carattere, l'azione della personalità che discerne ciò ch' è bene e ciò ch' è male, e tende a consolidare ed accrescere l'uno e ad eliminar l'altro. In realtà, non ogni abitudine di affetti è virtù etica, ma è tale quell'abito che sorge da una selezione degli affetti, includendo quelli soltanto che evitano l'eccesso e il difetto e conservano il giusto mezzo. La virtù è appunto una μεσότης[1], una medietà fra gli estremi, un contemperamento delle passioni, da cui si genera quell'equilibrio spirituale, in cui il pensiero greco vede la massima perfezione dell'anima.

Donde la definizione della virtù, come abito di proporsi quel che consiste nella medietà verso di noi. La determinazione della medietà e dell'equilibrio è evidentemente un lavoro, un'azione, che non rientra nella sfera stessa degli affetti, e quindi della virtù etica. Già, l'idea stessa del proporsi (προαίρεσις) quella medietà implica una funzione razionale e mentale, che integra la sfera etica, illuminandola con la visione dei fini che l'uomo è destinato a realizzare.

La virtù etica così richiama e coimplica la virtù dianoetica: con la prima noi non usciamo dal campo della virtù meramente fisica (ἀρετὴ φυσική), dell'abito quasi naturale, mentre la seconda unita alla prima ci dà la vera virtù (ἀρετὴ κυρία), costituzione non più naturale, bensì morale dello spirito. La definizione della virtù vien quindi integrata: essa è un abito conforme alla retta ragione (ὀρθὸς λόγος), anzi congiunto con la retta ragione. Donde la massima, che non è possibile esser buono propriamente senza saggezza, nè saggio senza virtù etica. Questo con-

[1] *Eth. Nic.*, II, 1106 *b* 36.

cetto vale a risolvere la *vexata quaestio* del socratismo: se la virtù sia scienza, e se possa per conseguenza essere insegnata. La virtù non è scienza [1], risponde Aristotele, ma è abito con la scienza; renderla insegnabile è pertanto riconoscere la virtù dianoetica che si acquista con l'educazione e con l'insegnamento; ma disconoscere la virtù etica, che, come abito, come prassi, presuppone le azioni, l'esempio del bene, e non può prescinderne. In questa maniera, soggiunge Aristotele, si potrebbe anche sciogliere il ragionamento di coloro che sostengono le virtù essere separate tra loro: questo può darsi per le virtù naturali, non essendo l'uomo egualmente inclinato verso tutti gli affetti; ma non per quelle secondo le quali uno può essere assolutamente chiamato buono — perchè nella saggezza, che è una sola, ci son tutte le altre virtù insieme.

Col concetto della ragione, il naturalismo dell'ἕξις, dell'abitudine, è attenuato ma non vinto. Se la virtù è un abito, è una prassi consolidatasi in natura buona dell'uomo, siamo noi veramente padroni di noi stessi, siamo responsabili di questa nostra natura ideale, o non è essa piuttosto un'oggettivazione di noi a noi stessi, una spersonalizzazione del nostro carattere? Aristotele stesso intuisce questa grave difficoltà, con una lucida intuizione della differenza tra le azioni e le abitudini. Delle prime, egli dice, noi siamo padroni dal principio fino alla fine, avendo conoscenza dei particolari in cui versano; degli abiti invece siamo padroni al principio, ma poi ci sfugge il loro accrescimento per effetto dei singoli atti, come avviene nelle infermità.

---

[1] *Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 *b* 2.

Questa considerazione ci riconduce alle fonti stesse della moralità, al centro attivo della creazione del bene: l'azione. Con molta chiarezza, Aristotele intuisce la genesi degli abiti dagli atti. « Le virtù, egli dice in un passo che giova riprodurre per intero[1], noi acquistiamo essendo stati prima attivi, siccome avviene nelle altre arti. Poichè le cose che per farle bisogna prima averle imparate, queste noi impariamo facendole: così, edificando, si diviene edificatori, suonando la cetra, citaredi. E così anche diveniamo giusti operando cose giuste, temperanti operando cose temperate, forti operando cose forti. Fa fede di ciò anche quel che avviene nelle città, dove i legislatori fanno buoni i cittadini abituandoli al bene; questo è l' intento di ogni legislatore; e quanti non lo portano bene ad effetto, errano: di qui la differenza tra una cittadinanza e l'altra, l'una buona, l'altra malvagia. Ancora: ogni virtù (e così ogni arte) si genera e perisce dalle medesime cose e mediante le medesime cose: dal suonar la cetra vengon fuori i buoni e i cattivi citaredi. Analogamente, per gli edificatori e per tutti gli altri: chè, edificando bene, si diviene in seguito buoni edificatori; edificando male, cattivi. Se così non fosse, non ci sarebbe nessun bisogno del maestro, ma tutti nascerebbero buoni o cattivi. Lo stesso vale appunto anche per le virtù: perchè, nel modo di agire nelle relazioni con gli uomini, ci facciamo gli uni giusti, gli altri ingiusti; e nel modo di agire nei pericoli, e abituandoci a temere o ad osare, diventiamo gli uni forti e gli altri vili. E similmente per quel che riguarda le brame e le ire. Gli uni

[1] *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 *a* 31; riproduciamo questo passo nella traduzione del Carlini: *L'Etica Nicomachea*, Laterza, 1913.

diventano saggi e miti, gli altri intemperanti e irascibili: portandosi, in quelle circostanze, gli uni in un modo, gli altri in un altro. In una parola: gli abiti derivano dagli atti di ugual natura. Perciò bisogna rendersi conto della qualità degli atti, perchè secondo la differenza loro conséguita la differenza negli abiti. »

Qui siamo più al centro della moralità: l'uomo è principio e genitore delle sue azioni così come dei figli; in poter suo è la virtù, così come il vizio. Perchè, dov'è in poter nostro il fare, ivi è in nostro potere anche il non fare; e dove dipende da noi il no, ivi dipende da noi anche il sì. Con questa potestà sulle azioni, sorge il concetto della responsabilità.

Il principio socratico che nessuno è volontariamente cattivo riceve la sua confutazione decisiva[1]: in quanto l'uomo è padrone di sè, è padrone di scegliere tra il bene e il male, tutti i vizi gli sono imputabili, e non solamente quelli dell'anima, ma ancora quelli del corpo. Certo, nessuno biasima coloro che son brutti per natura, ma quelli che son tali per negligenza e per mancanza di ginnastica.

Qui noi siamo in presenza di una di quelle luminose anticipazioni del pensiero aristotelico, che col loro slancio competono con quelle della metafisica e della psicologia. D'un tratto, la solida volta dell'oggettivismo greco è interrotta, ed erompe il più ardito soggettivismo, nella sua più pura modernità. Bene e male non sono più gli enti trascendenti che fanno buone o cattive le cose per partecipazione, ma son funzioni della nostra volontà, creature della personalità nostra. Di fronte all'azione, l'abito, che pur secondo Aristotele è ben diverso dalla mera po-

---

[1] *Eth. Nic.*, VII, 5, 1146 *b* 24.

tenza, diviene non altro che una potenza[1], che presuppone un'attività originale. All'agire dell'uomo non è più anteposta la fatalità invincibile delle sue abitudini, non la forza naturalistica di ciò ch'egli fu: questa natura, questa potenza, segue e non precede l'atto, e ne vien dominata. L'azione sorge come energia spontanea e incondizionata, crea volontariamente il bene, si traccia da se medesima la propria via. Questi accenti non risuoneranno che nella filosofia moderna, nella filosofia della libertà; ed è degno di nota che un greco li abbia per la prima volta pronunziati.

Ma, come già nella metafisica e nella psicologia, lo strappo all'oggettivismo, per quanto profondo, non è che parziale. Il soggetto emerge per un momento nella sua più viva luce, ma subito si nasconde dietro la volta dell'oggettivismo, di nuovo ricomposta e fatta impenetrabile. Dalle azioni sorgono gli abiti, che coi loro ispessiti sedimenti ci sottraggono la vista del soggetto e riproducono nell'uomo una natura oggettiva e ideale. E la virtù è negli abiti, non già negli atti. Il felice squilibrio dell'azione creativa cede nuovamente il posto all'equilibrio della μεσότης, e l'intuizione armonica ed artistica della vita greca riprende il primato sul dramma intimo della soggettività, che Aristotele aveva intravvisto ma non vissuto.

Come già nella *Metafisica*, così ancora nell'*Etica*, la sconfessione finale della concezione energetica della vita è l'ideale supremo della vita morale, il concetto della perfetta felicità, riposto nella contemplazione, in una θεωρητική τις ἐνέργεια[2], che imita

---

[1] *Eth. Nic.*, II, 5, 1106 *a* 14.
[2] *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 *b* 22.

il viver degti dèi, e riproduce *sub specie hominis* l'eterno ed ozioso circolo in cui si compendia il principio supremo della *Metafisica*.

9. La politica. — L'etica è la dottrina della moralità individuale; la politica la dottrina della moratità sociale. Lo stato è un organismo morale, condizione e complemento dell'attività morale degl' individui. Se da un punto di vista relativo e temporale l' individuo e la famiglia precedono lo stato, da un punto di vista assoluto il rapporto è precisamente inverso. Alto stato spetta la supremazia ideale, in quanto rappresenta quetla totalità che nel sistema finate dell'universo precede le parti che la compongono. La mano è veramente mano in quanto appartiene a un tutto organico; ma, questo distrutto, la sola defiuizione verbale della mano resta identica; la funzione invece scompare, e con essa la sostanza. Le cose si definiscono dagli atti che esse compiono; ma, quando questa loro abitudine viene a cessare, non si può più dire che siano te stesse. Similmente gl' individui, fuori dell'organismo statale, in un completo isolamento, non sono neppur pensabili. Solo un bruto o un dio può esser concepito nella totale solitudine. La natura umana invece spinge istintivamente tutti gli uomini all'associazione politica. L'uomo, secondo la celebre definizione aristotelica, è un animale essenzialmente politico: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Il primo che istituì un'associazioue potitica, soggiunge Aristotele, compì una grande opera: perchè se l'uomo, giunto alla sua massima perfezione, è il primo degli animali, è invece l'ultimo, quando vive senza legge e senza giustizia. Nulla v' è di più mostruoso che l' ingiustizia armata. La

giustizia è una necessità sociale, perchè è la regola (τάξις) dell'associazione politica [1].

Sul principio unitario dello Stato, Aristotele insiste non meno di Platone, ma nel significato peculiare della sua filosofia, secondo cui unità è organismo, cioè distribuzione e articolazione di parti in un tutto vivente. Questo senso della pluralità nell'unità è assai più scarso in Platone, al quale perciò Aristotele muove l'appunto, che col processo inflessibile verso l'unità, la πόλις finisce col perdere completamente la sua genuina fisonomia. « Procedendo su questa via, essa finirebbe con l'annullarsi, o, non annullandosi, menerebbe vita assai grama; e sarebbe lo stesso che si volesse ridurre l'accordo musicale a un sol tono e il ritmo a una sola misura. Conviene invece creare con l'educazione l'unità e la socievolezza nella città, senza pregiudizio della molteplicità dei suoi elementi » [2]. Il vizio dell'unità troppo inflessibile, voluta da Platone, viene mostrato da Aristotele proprio là, dove appare più rovinoso al libero sviluppo dello stato: nella distruzione della famiglia e della proprietà privata. All' ideale comunistico, egli contrappone la massima che « due sono le molle principali della sollecitudine degli uomini, la proprietà e l'affetto; e non è possibile che alcuno dei due sentimenti trovi luogo nella repubblica a base di collettivismo » [3].

Quindi, la priorità dello stato sull' individuo non è intesa come totale assorbimento di questo in quello ed abdicazione completa del proprio essere: l'universale aristotelico non è entità trascendente ma attività immanente che si esplica nei singoli, potenziando,

[1] *Polit.*, I, 2, 1253 *a* 31.

[2] Ibid., II, 1263 *b* 9-10. (Trad. Costanzi, Bari, Laterza.)

[3] Ibid., II, 1262 *b* 17.

non riducendo la loro vita. Ciò implica, innanzi tutto, che la sfera dei diritti privati non venga più manomessa come nella concezione platonica: è riconosciuta la proprietà privata, prima estrinsecazione dell'attività individuale; ed è lasciata all' individuo una sfera di libertà nella famiglia. Per il platonismo non esisteva questo nucleo intermedio tra l'universale e il singolo; nella concezione aristotelica invece, dove la realizzazione dell'universale è un processo, uno sviluppo, la famiglia forma un momento della gerarchia morale dell'universo, e un primo addentellato delle più alte forme di organizzazione umana. Per conseguenza, v' è nella famiglia qualcosa che si sottrae all'arbitrio individuale, e, come rispondente ad un elevato interesse pubblico, rientra nella sfera d' ingerenza dello Stato. Sotto questo aspetto, primeggia la funzione educativa, a cui Aristotele attribuisce un' importanza non inferiore a quella che vi dà Platone, perchè risponde alla stessa finalità etica dello stato.

Anche nella sfera del diritto pubblico, la maggiore autonomia dell' individuo, in confronto della concezione platonica, si rivela nel più largo riconoscimento della reciprocità tra esso e lo stato. Un dominio statale degno di questo nome non è quello che può esercitarsi sopra servi ma sopra liberi, ed è destinato ad accrescere, non a ridurre la loro forza. Tale libertà o dominio di sè fa dell' individuo un cittadino, e gli conferisce i diritti pubblici inerenti a questa funzione.

Tuttavia il concetto del cittadino non esprime ancora il valore dell' individuo in tutta la sua universalità. Cittadino è il singolo non in quanto uomo; ma in quanto appartenente a una determinata comunità politica. Per Aristotele l'umanità non supera i confini della πόλις, nè le istituzioni della πόλις; lo

straniero è per lui il nemico, il barbaro, che non può avere altro rapporto col cittadino se non quello di dipendenza. E dallo stesso concetto deriva la celebre dottrina aristotelica della schiavitù come necessità naturale, che ci dimostra quanto ancora ristretto fosse l'orizzonte politico del più elevato pensiero della classicità ellenica.

Aristotele accetta la comune tripartizione delle forme di governo — come governo di un solo, di pochi e di molti — e delle rispettive degenerazioni storiche. Egli intreccia anche questo studio — come già Platone — con la ricerca delle condizioni e degli elementi dell'ottimo stato. Ma così qui come altrove, la sua indagine ha un carattere tutto particolare, in armonia col suo temperamento realistico e con l'indirizzo fondamentale della sua filosofia. L'ottimo stato non si distacca dalla realtà empirica con la stessa linea netta della *Repubblica* platonica: esso è sulla stessa linea di sviluppo delle costituzioni esistenti, che lo attuano per quanto è possibile, secondo il grado della loro maturità.

L'acutissimo senso politico di Aristotele si rivela nel formulare opportuni accorgimenti: che non sempre ciò che in sè è ottimo riesce tale applicato a coloro che non son pronti a riceverlo: ma vi son popoli induriti nella schiavitù ai quali un' improvvisa e impreparata costituzione liberale sarebbe dannosa. Perciò egli ammonisce che « non bisogna generalizzare troppo, ma sempre tener presenti le condizioni speciali dei popoli. Vi sono infatti popoli che hanno bisogno per natura di essere governati da un despota, altri da un re legittimo, altri di avere un governo libero, ed è giusto e giovevole a ciascuno di essi di avere questi governi »[1].

[1] *Polit.*, III, 1287 *b* 10.

Quindi nell'esaminare le forme tipiche di governo egli si attiene a un criterio di giudizio molto realistico, valutando ciascuna per quel che positivamente è, più che per quel che non sia o che dovrebbe essere. Principio essenziale dello stato è l'autarchia, il bastare a se stesso; suo scopo e fine, l'assicurare il benessere ai soggetti. Pertanto l' indagine delle forme di governo — che costituiscono i mezzi appropriati al conseguimento della finalità dello stato — è intesa a mostrare come ciascuna di esse adempia il proprio assunto, o, venendo meno e pervertendosi in uno scopo più basso, si converta nella forma degenerativa corrispondente.

Le tre forme tipiche sono la monarchia, l'aristocrazia, la *politia*; che, degenerando, danno luogo rispettivamente alla tirannide, all'oligarchia, alla democrazia. Il criterio distintivo non è meramente numerico, nel senso che prevalgono rispettivamente i molti, i pochi o l'uno, o che nel governo dei molti abbiano voce i nullatenenti, in quello dei pochi i plutocrati, e quello di un solo si appoggi agli uni o agli altri secondo la sua origine o struttura. Questi criteri quantitativi valgono piuttosto per le forme degenerative anzichè per quelle tipiche, dove ha maggior rilievo l'elemento qualitativo di ciascuna. La monarchia risponde all'esigenza unitaria in seno allo stato; l'aristocrazia alla specificazione ed elezione dei migliori, in seno alla massa, come i più degni di comandare; la democrazia infine, non nel senso peggiorativo (a cui meglio si adatterebbe il termine di demagogia), ma nel senso tipico e normale, che Aristotele inclina a far coincidere con quello di *politia,* è governo dei liberi e degli uguali.

Egli preferisce quest'ultima forma, in cui vede la possibilità d' includere e di contemperare le pre-

cedenti. Innanzi tutto, da un punto di vista storico, gli appare che lo sviluppo delle città conduca ad essa, esigendo un progressivo allargamento della base di governo [1]. Inoltre, se è vero che i componenti di una collettività, presi singolarmente, valgono meno dell'uomo perfetto, è anche vero che la collettività nel suo insieme giudica meglio del singolo, ed è meno accessibile alla corruzione, meno facilmente traviata dagl' impulsi e dalle passioni [2]. Ma c' è ancora, nel governo democratico, l'attuazione di un profondo principio di giustizia. È giusto cioè che nessuno abbia il potere più di quanto lo subisca, e si alterni la condizione del governante con quella del governato: in ciò consiste la legge; e l'ordine politico s' identifica con la legge [3].

Ciò vuol dire che, nella sana democrazia, non debba essere sovrano il popolo come moltitudine, nè che la moltitudine nella sua composizione sia indifferente. Dove la sovranità rimane nella moltitudine e non nella legge, il regime si perverte, e imperano in realtà i demagoghi; mentre « la sovranità della legge equivale alla sovranità di Dio e della mente, la sovranità dell'uomo equivale a quella dell'animale: poichè la cupidigia e le passioni traviano anche gli uomini migliori, quando sono al potere. Ma la legge è intelligenza senza passioni » [4].

La composizione qualitativa della massa, poi, è di primaria importanza per la stabilità del regime. « Le città debbono essere composte di elementi quanto più possibile tra loro eguali e omogenei: il che si riscontra sopratutto nella classe media. Ne consegue dunque che il miglior governo sarà quello della

[1] *Polit.*, III, 1286 *b* 8.
[2] Ibid., III, 1286 *a* 5-6.
[3] Ibid., III, 1287 *a* 3
[4] Ibid., *a* 4.

città in cui prevale la classe media, che è l'elemento naturale della comunanza civile »[1]. Se invece il ceto medio è poco numeroso, qualunque delle due parti prevalga, sia quella dei ricchi, sia quella del popolo, si va incontro o ad un'oligarchia esclusiva, o ad una democrazia estrema, o alla tirannide, per gli eccessi commessi d'ambo le parti. Perciò Aristotele manifesta la sua propensione per uno stato in cui prevalga l'elemento agricolo, in cui meglio che altrove vede realizzata la medietà della condizione sociale[2].

Anche Platone, nelle *Leggi*, aveva mostrato la stessa tendenza: solo, che egli voleva giungere a una determinazione del patrimonio medio, per mezzo della legislazione. Al che Aristotele giustamente obietta, ritorcendo contro Platone un'osservazione platonica, che conviene piuttosto pareggiare i desideri che le sostanze, e ciò non è possibile se non con l'educazione opportunamente regolata con leggi[3]. Anche qui, l'esame della struttura sociale ci riconduce alle esigenze pedagogiche dello stato. L'educazione soltanto, operando sopra condizioni propizie, può formare una classe veramente media, capace di equilibrare le sproporzioni opposte e di stabilizzare la vita sociale. E su questa classe può fare specialmente presa il senso della legalità, che è essenziale al mantenimento di qualunque costituzione: perchè le leggi non possono adattarsi che alla media degli uomini la cui condizione politica e i cui natali presso a poco si equivalgono[4]. Infine, per poter realizzare sopra una base democratica una vera *politia*, biso-

---

[1] *Polit.*, IV, 1295 *b* 6.
[2] Ibid., IV, 1296 *a* 8-10.
[3] Ibid., II, 1266 *b* 5.
[4] Ibid., III, 1284 *a* 2.

gna contemperare l'eguaglianza a base di numero con l'eguaglianza a base di merito [1]. Ciò implica un criterio qualitativo di scelta, che avvicini la democrazia all'aristocrazia. E tale è appunto l'ideale aristotelico: un contemperamento delle due forme, così intimo, che una medesima costituzione possa apparire insieme democratica e aristocratica, e armonizzare insieme la libertà di tutti con la capacità dei pochi, e il merito con la ricchezza.

Non è possibile qui seguire fin nei particolari lo svolgimento della *Politica* aristotelica. Quest'opera è ancor oggi viva, attuale: vi si trova una fenomenologia delle forme di governo, condotta con una penetrazione politica di cui non v'è altro esempio nella storia del pensiero; una critica sagace delle costituzioni vigenti nell'età antica; un abbozzo sicuro di diritto costituzionale, con la tripartizione dei poteri e con la netta separazione tra la costituzione e le leggi ordinarie. È stato un grave danno per l'umanità che quest'opera sia rimasta sconosciuta per molti secoli, e che nel medio evo nè i cristiani nè gli arabi abbiano potuto giovarsene nella formazione della propria coscienza politica e giuridica. Sorpassata, quasi sul nascere, dalla storia, nei suoi aspetti più contingenti, come dottrina della πόλις, dello stato particolaristico che veniva rapidamente travolto, essa ha resistito e resisterà ai secoli nel suo aspetto più centrale e largamente umano: come dottrina che ha penetrato fino in fondo gl'impulsi e le ragioni delle associazioni politiche.

---

[1] *Polit.*, v. 1302 *a* 8.

10. La Poetica. — La concezione aristotelica dell'arte ha solo questo in comune con quella platonica, che fa consistere l'essenza dell'arte nella mimesi, cioè nell' imitazione. Ma, mentre per Platone l'arte è degradata a imitazione del fenomeno sensibile, quindi a ombra d'un'ombra, per Aristotele invece essa assorge a imitazione del reale nella sua universalità. In che cosa precisamente consista questo universale e in che si distingua dalle pure essenze che la filosofia contempla, Aristotele lascia intravvedere nell'esame particolareggiato delle singole arti più che non spieghi con un'analisi preliminare di concetti.

Un avviamento sicuro a questa individuazioue è dato dall'antitesi in cui egli concepisce la mimesi storica e quella artistica: la prima delle quali concerne cose realmente accadute, la seconda cose che possono in date condizioni accadere, cioè che sono possibili secondo le leggi della verosimiglianza e della necessità. Perciò, soggiunge Aristotele, la poesia è qualcosa di più filosofico ed elevato della storia: la poesia tende a rappresentare piuttosto l'universale, la storia il particolare [1]. Ma, a rimuovere il dubbio che si possa considerare la distinzione del particolare e dell'universale come una distinzione di oggetti, Aristotele soggiunge, che può anche accadere a un poeta di poetare su fatti realmente accaduti: solo che, anche in questo caso, egli non li considera per quel che realmente accaddero, ma quali sarebbe stato possibile o verosimile che accadessero.

Di qui comincia a chiarircisi l'universalità dell'arte, che non è un modo d'essere oggettivo e sopra-

[1] *Poet.*, 9, 1451 *b* 5.

sensibile, ma un modo, direi quasi soggettivo di rappresentar le cose, sciolte dai legami del loro reale accadere (che costituisce la particolarità storica), ma legate tra loro con un nesso propriamente poetico. Questo nesso è fatto consistere nelle leggi del verosimile e del necessario: termini che esprimono molto meno di quel che Aristotele voglia in realtà dire, e che lascia comprendere dall'analisi della tragedia. Egli intende infatti significare con essi l'intrinseca coerenza spirituale degli elementi della rappresentazione artistica, e non la loro commisurazione a un modello oggettivo. L'universalità dell'arte non consiste dunque nella comprensione delle essenze, libere da ogni contatto con ciò che è particolare, ma in un modo di vedere il particolare stesso fuori della sua contingenza empirica, rivissuto e idealizzato dallo spirito dell'artista. La verosimiglianza esprime pertanto, più che un carattere positivo, il momento negativo di questa idealizzazione, cioè lo sciogliersi dei fatti dall'empiricità del loro accadere.

Da questa premessa si può facilmente argomentare che anche il termine di mimesi, usato da Aristotele per caratterizzare l'essenza dell'arte, è inadeguato al suo concetto: anche lo storico imita, anzi egli più propriamente imita; mentre l'imitazione dell'artista è scevra da una tale passività, e il suo riprodurre è, con verità maggiore, un produrre. In effetti al poeta, e specialmente al tragico, non si chiede di copiare la realtà, ma di viverla e rappresentarla con vivacità ed evidenza (ἐνάργεια). « Nel comporre le sue favole, bisogna che il poeta si ponga quanto più è possibile dinanzi agli occhi lo svolgimento dell'azione; che, per quanto può, s'immedesimi perfino negli atteggiamenti dei suoi personaggi. Infatti i poeti che riescono più persuasivi sono quelli

che, movendo da una eguale disposizione di animo coi loro personaggi, vivono di volta in volta le stesse passioni che vogliono rappresentare. E perciò il poetare è proprio di colui che ha da natura o una versatile genialità o un temperamento entusiastico o esaltato » [1].

Le considerazioni di Aristotele sull'arte sono concentrate nell'analisi della tragedia, elevata a tipo e modello di perfezione artistica. In effetti, l'ideale aristotelico è quello di un'arte riproduttrice o produttrice di un'azione; la liricità non entra che come un momento di questa, nel fatto che l'artista s' immedesima coi suoi personaggi e vive i loro sentimenti. La legge del verosimile e del necessario acquista solo nell' azione la sua esplicazione massima, determinando coerenza, unità, distribuzione armonica delle parti. L'epopea, che segue la tragedia nell'ordine della perfezione, ha, di fronte ad essa, lo svantaggio della sua struttura narrativa e della minore unità di composizione. La tragedia viene definita come « mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione; in un linguaggio abbellito di varie specie di abbellimenti, ma ciascuno a suo luogo nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa; e mediante una serie di avvenimenti che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni » [2]. Gli elementi suoi essenziali sono la favola, i caratteri, il pensiero, la dizione: più importante di tutti, la favola, a cui gli altri elementi concorrono, e che costituisce appunto la mimesi dell'azione. È requisito indispensabile della favola è l'unità dell'azione, che

---

[1] *Poet.*, 17, 1455 *a* 22 sgg. (trad. Valgimigli. Bari, Laterza).
[2] Ibid., 5, 1449 *b* 25.

coordina e distribuisce armonicamente le varie parti[1].

Il coronamento della riuscita produzione artistica è la catarsi (κάθαρσις), cioè la purificazione degli affetti. Questo concetto è appena adombrato da Aristotele, e noi dobbiamo per conseguenza guardarci dall'attribuirvi quel significato universale e pieno di liberazione spirituale, che la visione artistica, nella sua trasparenza e serenità, conquista di fronte alla folla tumultuosa degli affetti che formano la sua materia. Tuttavia la catarsi aristotelica prelude a questa più matura concezione, e non già ad altre, come si è anche supposto. Ciò si può facilmente riconoscere considerando che Aristotele parla della catarsi proprio in rapporto alla tragedia, dove si agitano tremende e paurose passioni, e che il fine a cui tende la rappresentazione tragica, come ogni forma di arte, è il piacere (ἡδονή). Ora un piacere artistico non potrebbe sorgere da un'azione piena di affanni e di lutti, se nell'arte non si effettuasse quella purificazione e quasi quel rasserenamento delle passioni, che è per l'appunto la catarsi[2].

Ma il concetto dell'imitazione, se pure non esprime adeguatamente il valore della produzione arti-

---

[1] Nella storia dell'aristotelismo è avvenuto poi che alcune sporadiche osservazioni della *Poetica*, come, p. es., quella che l'azione si conchiude di solito nel volgere di un giorno, siano state elevate a leggi, e si sia formata la dottrina della triplice unità, di azione, di luogo e di tempo. Aristotele enuncia, propriamente, solo la prima.

[2] Due interpretazioni principali sono state date della genesi della catarsi aristotelica. L'una è quella che la considera come una metafora tratta dalle purificazioni rituali, l'altra è quella che la fa derivare dalla prassi medica della purgazione degli umori cattivi (Ross, *A.*, p. 282, collega le due vedute, rispettivamente, al nomi del Lessing e del Bernays). Ma comunque si risolva la questione delle origini, essa non tocca quella del valore che l'idea della catarsi assume nella *Poetica* di Aristotele.

stica, nondimeno l' intacca in qualche modo col suo ineliminabile oggettivismo. E oggettivisticamente viene infatti definita da Aristotele la bellezza, come ordine (τάξις), simmetria (συμμετρία), limitazione (τὸ ὡρισμένον), oppure come giusta grandezza ed ordine.

Un'appendice della filosofia aristotelica, dipendente in particolar modo dalla politica, è la rettorica: δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν [1], arte concepita secondo il principio di Gorgia, cioè intesa a suscitare quella convinzione e persuasione meramente soggettiva, che è essenziale alla vita pubblica [2].

11. I Peripatetici. — La filosofia aristotelica, considerata nel suo complesso, appare come il più gigantesco sforzo del pensiero greco per superar le premesse del platonismo. Un senso più realistico della natura e del pensiero domina l'opera dello Stagirita; l'orientamento del pensiero di Platone verso le matematiche vien giudicato come astratto, e gli subentra un orientamento verso l'empirismo, più atto alla ricerca delle individuazioni dell' idea nella realtà. Tra l' universale e l' individuo, tra la forma e la materia, corrono più frequenti ed attivi rapporti; e la loro integrazione reciproca vivifica il quadro del mondo, ripristinando, nella forma di un pensato e ben connesso organismo, l'antica fan-

---

[1] *Ret.*, I, 2, 1355 *b* 27.

[2] Aristotele distingue due forme di persuasione, l'una tecnica, l'altra estra-tecnica. Quest'ultima consiste nel suscitare nell'uditore una emozione che ha la forza di un argomento. Perciò la rettorica, pur insegnando, in principio, a discutere di qualunque cosa, ha maggiore attinenza, in pratica, con gli argomenti delle deliberazioni umane, e confina, sotto questo aspetto, con la politica.

tastica intuizione della natura, come essere singolo e finale, come forza razionale e onnipotente. Tuttavia, manca a questo sistema della natura il soggetto, il centro attivo e dinamico, a cui si riferiscano le varie forze e i vari attributi, e che renda intima e autonoma la finalità delle cose. Il mondo è sospeso a una finalità che lo trascende, a un principio estraneo alla sua vita, che rende vano il suo sforzo di adeguarsi ad esso. Ritorna così, nello sviluppo del circolo del pensiero aristotelico, il tema iniziale platonico, contro cui egli aveva tanto potentemente lottato. È notevole osservare come tutte le esplicazioni dell'attività mentale di Aristotele si chiudano col platonismo: così nella *Metafisica*, dove il Dio separato e trascendente rievoca l'oggettivismo ideale della metafisica platonica; così nella psicologia, dove il νοῦς ποιητικός riproduce il concetto dell'anima divisa dal corpo e immortale; così nell'etica, dove la suprema finalità morale è riposta nella contemplazione; e in qualche modo nella dottrina politica dell'« ottimo stato » e nella teoria dell' arte come « universale ». Ma bisogna anche notare che il platonismo di Aristotele non è una mera riproduzione della dottrina del maestro, bensì la massima esplicazione delle premesse platoniche, il massimo perfezionamento di cui l'oggettivismo era suscettibile. In Platone c' è l'abbozzo geniale di questo indirizzo; in Aristotele, la sua compiuta sistemazione e codificazione. Chi ben guardi, troverà nella metafisica aristotelica lo stesso schema architettonico della logica: una piramide, con Dio al vertice. Per il pensiero antico questa struttura è la più solidamente agguerrita e compatta: non per nulla l'antica strategia magnificò la falange di Epaminonda.

La crisi del pensiero post-aristotelico che osser-

veremo nelle scuole successive, ha già il suo presentimento nell'âmbito della scuola peripatetica [1]. Ad Aristotele successe Teofrasto, il suo maggior discepolo, e tenne scuola per 34 anni, consolidando la fama e il decoro del Liceo. In lui si osserva l'incipiente indifferenza verso i problemi della metafisica che si fa strada nelle menti, e la convergenza dell'interesse speculativo verso la ricerca naturalistica ed etica. In quest'ultimo campo, Teofrasto si avvicina agli stoici, accentuando il carattere soggettivo della moralità, espresso nel concetto dell'autarchia (αὐτάρκεια) già formulato da Aristotele [2], e trascurando quelle condizioni esteriori dell'azione morale, che formano il carattere precipuo dell'oggettivismo.

Ma il merito precipuo di Teofrasto è come naturalista e, particolarmente, come botanico. La sua *Storia delle piante* è considerata dagli specialisti di tali materie non solo come un modello unico in tutta l'antichità, ma ancora come un punto di partenza delle ricerche moderne. Teofrasto ha in questo campo il vantaggio su Aristotele, che, essendo la sua mente più sgombra da preoccupazioni metafisiche e teleologiche, ha potuto più riposatamente ed analiticamente dedicarsi alle sue ricerche. Egli non solamente ec-

---

[1] Prevale fin dall'inizio nella scuola l'interesse per le ricerche erudite e per le raccolte di dati naturali e storici. Così, a Teofrasto (forse per ispirazione dello stesso Aristotele) è dovuta quella grande raccolta delle *Opinioni dei fisici*, che costituisce la fonte immediata o mediata d'una gran parte delle nostre informazioni sui presocratici. Eudemo di Rodi scrisse una *Storia della geometria, dell'aritmetica e dell'astronomia*, di cui ci restano preziosi frammenti; Menone una *Storia della medicina*; Dicearco una *Vita dei Greci*, e un trattato di geografia; Aristosseno una *Storia della musica*.

[2] *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 *b* 7.

celle come classificatore, ma ancora come morfologo; anzi è stato tra i primissimi a indirizzare, verso questa più elevata meta scientifica della morfologia, le scienze naturali.

Accauto a Teofrasto, va ricordato Eudemo di Rodi, il cui pensiero ha un' intonazione spiccatamente religiosa. Suoi compagni: Aristosseno e Dicearco, nei quali l'accentuazione dei motivi pratici e materialistici, che contemporaneamente si affermavano con lo stoicismo, é assai notevole. Aristosseno, sulle orme dei pitagorici, cercò di spiegare l'organismo umano coi principii della musica: egli paragonava il corpo a uno strumento in cui la diversità dei suoni risulta dalla tensione disuguale delle diverse corde e il cui rapporto è l'armonia [1]. L'anima si dissolveva così in un'armonia del corpo: una dottrina che Platone aveva energicamente confutata, ed a cui si ritornava, ora, attraverso l'aristotelismo, considerando il concetto dell'entelechia come un'attenuazione di quello dell'anima-sostanza, e procedendo oltre in questa semplificazione. Dicearco anzi volle formular le conseguenze ultime di tale indirizzo: egli sostenne, a dire di Cicerone, « che l'anima non fosse nulla del tutto, fuor che un nome vuoto; che non vi fosse un'anima né nell'uomo nè nell'animale, ma che la potenza per cui agiamo o sentiamo fosse egualmente infusa in tutti i corpi viventi, in modo inseparabile da essi; anzi, che non fossse niente altro che un corpo uno e semplice, fatto in tal modo da potere, per la costituzione della sua natura, vivere e sentire » [2].

---

[1] Cic., *De Fin.*, v, 19; *Tuscul.*, I. 10. 18.
[2] Cic., *Tuscul.*, I, 11.

Sulla stessa linea, ma forse con un senso più vivo della tradizione aristotelica, si trova Stratone di Lampsaco, successore di Teofrasto nella direzione del Liceo. Anch'egli riduce gli atti dell' intelletto a movimenti; ma da questa riduzione trae uno spunto felice per compenetrare più intimamente il senso e l' intelletto, colmando l'abisso che Aristotele aveva riaperto — contro le stesse premesse del suo sistema — con la dottrina del νοῦς separato. Stratone infatti pone in rilievo la dipendenza dei sensi verso l' intelletto: non v' è sensazione senza che l' intelletto concentri la sua attenzione; anzi noi non abbiamo un'anima per sentire e un'altra per pensare, ma un'anima sola, diffusa per tutto il corpo, che si manifesta attraverso i sensi [1]. Questi ultimi non sono pertanto che l' intelligenza stessa, che si prolunga negli organi. Tale dottrina sarà ripresa e sviluppata dagli Stoici.

Anche nella dottrina della natura, Stratone si muove verso un indirizzo materialistico, fino a confinare con l'atomismo [2]. Cicerone gli muove il rimprovero di negare *opera Deorum se uti ad fabricandum mundum* [3], e altrove, più precisamente, gli attribuisce un immanentismo panteistico, secondo cui la forza divina risiede nella natura, che contiene in se stessa le cause della generazione e del mutamento qualitativo [4].

Non si può negare un certo carattere aristotelico di questa psicologia e di questa fisica. Indubbiamente, un vero sviluppo speculativo dell'aristotelismo non c' è, perchè vien troncato proprio ciò che

---

[1] Sext., *Adv. Math.*, vii, 350.

[2] Senza per altro accettare l' idea dell'atomo.

[3] Cic., *Acad.*, i, 121.

[4] Cic., *De Nat. Deor.*, i, 13.

forma il vertice della *Metafisica*; ma se si considera che Aristotele aveva troppo bruscamente separato dalla fisica e dalla psicologia quei principii che pur voleva porre alla loro radice, bisogna anche riconoscere che il naturalismo dei suoi seguaci rispondeva, sia pure in maniera dimessa e con forza attenuata, a quello spirito immanentistico che circolava nella filosofia dello Stagirita. A ogni modo l'atteggiamento del *Liceo* è di grande importanza, come presentimento e preparazione delle nuove scuole filosofiche, che si fanno strada nello stesso tempo.

Attraverso Stratone l' influsso aristotelico si propaga e si esercita anche al di là della scuola peripatetica propriamente detta. Così vien ricordato, tra gli uditori di lui, Aristarco di Samo, che svolgendo alcuni felici motivi dei pitagorici nel campo dell'astronomia, giunge alla negazione del presupposto geocentrico, per cui da qualche moderno vien chiamato il Copernico dell'antichità. E alle dottrine di Aristarco si connettono infine le ricerche fisico-matematiche di Archimede.

Tra i peripatetici propriamente detti, dell'età più recente, che contribuirono alla conservazione e alla spiegazione delle opere aristoteliche, giova qui ricordare Andronico di Rodi, che riordinò gli scritti di Aristotele (intorno al 70 a. C.), e, assai più tardi Alessandro di Afrodisia (200 d. C.), che gli antichi considerano come l'esegeta κατ' ἐξοχήν del pensiero aristotelico. Di essi parleremo in seguito.

VI

GLI STOICI

1. La crisi del pensiero greco. — Nella filosofia di Platone e di Aristotele noi abbiamo visto eternati i valori storici della vita greca. Tutto ciò che storicamente moveva verso la propria dissoluzione ivi é stato fissato nell'eternitá di un pensiero, che pareva dovesse sottrarlo con le sue sole forze al flusso del divenire. L'antica intuizione della vita vi si rispecchia in tutta la sua classica potenza. Platone eleva a categoria del pensiero politico il concetto dello stato greco, nella sua struttura oggettivistica e trascendente, che risolve ed annulla in sè l' individualità dei singoli che lo compongono. La *Repubblica* è la πόλις greca vista *sub specie aeterni*, salvaguardata da ogni pericolo di corruzione e di decadimento, mercè l'opera del pensiero, che la chiude entro solide barriere, e la consolida con la gerarchia bene disciplinata delle istituzioni. In essa l' individuo non sente la propria schiavitù, perchè in lui non sorge ancora il senso esclusivo e tragico della propria individualità; ma la sua stessa opera si esplica con la tendenza a spersonalizzarsi, a fondersi nel concerto del tutto. La concezione della vita politica e morale,

come armonia e contemperamento di forze, integra la struttura oggettivistica della πόλις, in quanto implica un decentramento della soggettività e dell' individualità; il che toglie ogni conflitto tra l'individuo e lo stato, armonizzando l'uno e l'altro, cioè adattando l'uno all'altro. E il pensiero aristotelico, se nella particolarità delle sue esplicazioni devia talvolta da questo indirizzo, nel suo complesso però lo ribadisce e lo completa, elevando a natura umana quell'armonia morale che Socrate e Platone avevano intuìto, e segnando col concetto del cittadino i limiti insuperabili della πόλις greca; ultimo baluardo della classica civiltà ellenica contro l'espansione ellenistica.

Tuttavia, mentre nel pensiero si eternavano i valori della vita greca, nella storia si dissolvevano. Con la guerra del Peloponneso, distrutta la potenza di Atene; l'egemonia di Sparta, sorta sulle rovine delle mura ateniesi, riaffermata dal genio militare di Agesilao, ma non così durevolmente che il vecchio re non potesse assistere alla rovina della sua opera; passata come una meteora la gloria militare di Tebe. La battaglia di Mantinea (a. 362) segna l'ultimo compromesso delle grandi egemonie elleniche, principio del loro totale esaurimento, che si compie in poco più di due decenni. Eppure questi venti anni sono i più belli della storia greca; l' imminente pericolo macedone riunisce ancora una volta i greci in un pensiero concorde, risolleva in alto l'unità nazionale, già scissa e logorata dalle lotte intestine. Campeggia la figura di Demostene, l'ultimo rappresentante dell'antica e grande Grecia. Questa reviviscenza ha un significato drammatico e morale più intimo che non la primitiva unità nazionale da cui sorse la Grecia, nel tempo delle guerre persiane.

Quivi l'unità sorgeva spontanea dalla comunanza del pericolo, e nessun grande ostacolo interno vi si frapponeva; mentre nell'ultima fase della vita greca, quali difficoltà immense doveva superare, quali odii, quali rancori sopire! Ma v'è di più: il pericolo persiano era immediato, tangibile; i greci erano minacciati nella loro vita, nei loro beni, nella loro civiltà superiore; era dunque un pericolo tutto esterno, fisico, direi quasi. Ma il pericolo macedone era invece maturato nel seno stesso della Grecia: era l'Ellenismo contro l'Ellade, era la diffusione e la dispersione di quella vita e di quella civiltà stessa che i padri avevano creata; era dunque un pericolo, dirò così, ideale, un conflitto intimo e profondo. Contro Demostene, non movevano tanto gli eserciti di Filippo, quanto i suoi stessi concittadini, Isocrate, Demade, Eschine, fautori disinteressati o interessati dell'Ellenismo contro la Grecia. La crisi era interiore; epperò tanto più grandiosa e tragica è la lotta, tanto più luminosa la figura di Demostene e quella dei suoi fautori.

Ma era una lotta impari, perchè l'ellenismo era già maturo negli animi: poche coscienze vedevano il pericolo ideale, pochissime sentivano di potervi contrastare. La maggior parte, o salutavano come liberatori gli eserciti di Filippo, o con tristezza cedevano ai tempi: tra costoro, Focione. La vittoria di Filippo a Cheronea (a. 338) chiude la storia della Grecia.

Aristotele visse tanto da poter vedere la sua *Politica* sorpassata dall'opera di Alessandro. Quella cittadinanza greca che fino allora era stata un patrimonio custodito con gelosa cura nel sacro recinto della πόλις, ora liberalmente si prodigava, dietro le orme degl' irrequieti eserciti di Alessandro, dominatori del

mondo. Che cosa più valeva l' individualità delle città greche? Alessandro rispondeva distruggendo Tebe, rispettando Atene, in omaggio al suo passato, per irrisione al suo presente. La Grecia stessa non era più il centro dell'antico mondo; ogni stabile centro, caro alle antiche civiltà particolaristiche, non aveva più ragion d'essere; e l'attività di Alessandro creava un mondo infinito, dove qualunque punto poteva avere egualmente ragione di centro: Alessandria, Persepoli, Susa, Ecbatana, Babilonia.

L'antica patria si perdeva nel nuovo cosmopolitismo. E l' individuo che, nell'affermarsi cittadino nella sua città, aveva sentito tutto il valore di questo legame, ora, nella riconosciuta universalità della nuova patria, estesa quanto il mondo, non provava alcun senso di liberazione, ma un senso di vuoto e d' isolamento. In lui restava intatto, nell' idealità del ricordo, il concetto della patria antica, che gli sfuggiva nell'attualità presente; il suo orizzonte mentale era chiuso dai confini della città; e, una volta aboliti quei confini, egli vedeva il vuoto innanzi a sè. Nessuna idea nuova sorgeva in lui, coestesa agli orizzonti sconfinanti della patria nuova, che diveniva così un nome vuoto, o anzi un valore negativo. Null'altro infatti caratterizzava questa patria, se non la negazione di ciò ch'era l'antica: la negazione degli dèi della città, delle istituzioni proprie della città, di tutti quegli ordinamenti politici nei quali tanta passione egli aveva infuso, in generale di tutta la vita cittadina in cui s'era formato.

I nuovi cittadini del mondo sentono in questa estesa cittadinanza una rinunzia. La loro individualità che, fusa nel complesso oggettivismo degli ordinamenti della πόλις, non emergeva come alcunchè di distinto, emerge ora nell' isolamento. Tutto ciò che

legava l'uomo alla patria è spezzato: che giova più l'opera del singolo nella vastità del tutto? Quali ragioni oggettive incarna più la sua opera? E la forza della sua individualità si ritorce sopra se medesima, si esaspera della propria solitudine, diviene un fattore di rinunzia. In un mondo troppo vasto per lui, a cui il suo essere e la sua mentalità non son più adeguati, l'uomo comincia a intendere di non potere affermare se stesso che con la rinunzia al mondo, col chiudersi, col trincerarsi entro di sè, conquistando nel disdegno della solitudine la sua superiorità di fronte all'ambiente. Sorge così una filosofia tutta negativa, che fa della negazione la sua più forte affermazione. Negando la sua vita esteriore, l'uomo cerca di affermarsi, ma in realtà egli non si afferma nella pienezza del suo essere, nella efficacia della sua opera nel mondo, nella concretezza di tutto il reale, bensì nella propria solitudine, con uno sforzo corrosivo e distruttore.

Con l'affermazione dell' individuo, rientra nella filosofia greca l' idea del soggetto, dopo il grande oggettivismo classico, ma vi rientra senza un còmpito proprio, positivo, senza una missione, un' idealità nuova; vi rientra come negazione di tutto il passato, e insieme come nostalgia di quel passato. Questo soggettivismo non apre un'era nuova del pensiero greco, ma chiude l'antica: è la crisi finale dell'oggettivismo.

La prima e più immediata negazione si esplica nella vita pubblica. Di fronte alla nuova patria, così poco intima a lui, l'uomo non sente più il dovere di consacrarle la propria azione. Alla partecipazione attiva e impetuosa dei tempi passati subentra l' indifferenza più completa. Questa indifferenza è meravigliosamente espressa dal motto lapidario riassu-

mente l'atteggiamento politico degli stoici: *nemo ad rempublicam accessit, nemo non misit* [1]. Negli stoici, la crisi del pensiero non giunge ancora all'obbligo della rinunzia alla vita pubblica, ma soltanto alla consacrazione dell' indifferenza; in seguito questa indifferenza si accentuerà in un dovere negativo.

Il concetto dell' indifferenza, dell'ἀδιαφορία, ecco il concetto nuovo dello stoicismo, preludio di più gravi negazioni. Per il greco antico, sarebbe stato oltraggio agli dèi della città sottrarsi alle pubbliche cure e dichiararsi ad esse indifferente; nello stoicismo, invece, tutto ciò è affermato con piena consapevolezza. Se l' interesse supremo, anzi unico, dell' individuo è se medesimo, tutto ciò che non conferisce immediatamente alla propria individualità va rigorosamente bandito.

Deriva di qui l'apparente ricchezza, la sostanziale povertà dello stoicismo. Povero esso è di contenuto mentale, se si considera come le sue idealità positive siano assottigliate e vanificate; ricco invece, se si considera tutto il vasto contenuto mentale e morale che viene assalito e mortificato dalle sue negazioni.

Ma, tuttavia, malgrado questa negatività del suo essere, esso è pur l'esponente dell'antico pensiero greco, e crede ancora alla verità dell'antica scienza. Lo stesso senso tragico che esso porta della realtà, la stessa intrepidezza con cui sacrifica tutto ciò che si discosta dalle sue premesse, trincerandosi solidamente tra le ristrette barriere dell'astratta soggettività, denotano che in esso vive ancora l'antica Grecia, se non la Grecia di Demostene, almeno quella di Focione. Di fronte alla grande dissoluzione della

---

[1] SENEC., *De tranq. animi*, I, 7.

vita greca, lo stoico non sa lottare, sa almeno chiudere in sè, come in una tomba sacra, le proprie idealità.

2. I fondatori dello stoicismo. — La scuola stoica fu fondata da Zenone di Cizio (334-262), nella Stoa Pecile [1], sulla fine del IV secolo. Già con lui le linee essenziali della dottrina sono fissate: la filosofia distinta in tre parti, fisica, etica, logica [2]; affermate la preminenza dell'etica e l'orientazione pratica di tutte le parti della filosofia; attuata l'unione della filosofia e della vita, che si compendia nel motto di Seneca: *nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus.*

Tuttavia si può notare in lui la coesistenza ancora indiscriminata, o almeno l' instabile equilibrio dei due temi spirituali che costituiscono le fonti primarie dello stoicismo, e che tenderanno a sovrapporsi a vicenda nei successori. Da una parte, v' è il motivo prammatico del cinismo, che dà alla filosofia stoica un orientamento moralistico e le ispira indifferenza o disprezzo verso tutto ciò che non giova in modo diretto e immediato agl'interessi della pratica. Dall'altra parte, v' è la grande tradizione scientifica dell'Accademia e del Liceo, che ormai ha permeato di sè tutta la cultura, e che tende a convertire in procedimenti e formule intellettuali i valori della vita. Zenone, come scolaro del cinico Cratete, ha ricevuto dal cinismo l' impulso al suo filosofare; ma, non limitandosi a farne un principio di disciplina strettamente personale, e volendo anzi fondare su

---

[1] Il Portico (Στοά) di Atene, decorato delle pitture (ποικίλη) di Polignoto.

[2] Diog., vii, 39.

di esso un insegnamento scolastico, egli è stato costretto ad attingere largamente alle altre scuole i metodi e i problemi stessi, che cominciavano a formare un comune patrimonio della cultura, e così ha dovuto ampliare e diluire il nucleo primitivo della sua dottrina.

Dopo di lui, Aristone ha voluto ricondurre la scuola alle pure fonti ciniche, respingendo come spurii e praticamente dannosi tutti gl'interessi scientifici che Zenone aveva introdotti nella fisica e nella logica. Per lui, la filosofia deve occuparsi soltanto di questioni morali, come l'unico oggetto confacente all'uomo e posto alla sua portata; le ricerche intorno alla natura invece non sono comprensibili, e la dialettica è un inutile impedimento [1]. E nell'etica, egli è contrario ai precetti, perchè poco stringenti e incapaci di esaurire il loro tema; vuole invece che la condotta si uniformi a pochi principii essenziali, capaci di separare nettamente il bene dal male, la virtù dal vizio [2]; e si sforza di confermare l'assenteismo cinico verso tutto ciò ch'è moralmente indifferente, per es. verso i compiti della vita pubblica [3]. Lungo la via da lui tracciata, lo stoicismo avrebbe cessato ben presto d'essere una dottrina autonoma e sarebbe stato riassorbito dal cinismo.

Si spiega pertanto il moto di reazione che si delinea tempestivamente in seno alla scuola, per vincere l'angustia della rinnovata prassi cinica e per ricondurre lo stoicismo sulla grande via della cultura scientifica, aperta da Platone e da Aristotele. Una tendenza scientifica si può osservare già in Erillo di Cartagine, che Cicerone ravvicina più a

---

[1] Diog., VII, 160; Euseb., *Praep. evang.*, XV, 62, 7.
[2] Sen., *Ep.*, 94, 11-14.
[3] Plut., *De exil.*, p. 600 E.

Platone che a Zenone [1]. Essa si delinea anche meglio in Cleante, uno tra i maggiori maestri della scuola, benchè alcune fonti ce lo raffigurino con tratti molto affini a quelli del cinismo. Ciò può valere nei suoi confronti con Crisippo, specialmente per l'accentuazione pratica da lui data ai problemi della morale; ma è anche vero che, a differenza di Aristone, egli ha coltivato la logica, le scienze naturali e la teologia, e che, dopo di lui, la scuola ha cominciato a farsi fautrice di una missione culturale nel mondo ellenistico. Arato, Perseo, Sfero, ne sono i primi rappresentanti presso i principi della Macedonia e della Grecia.

Ma il capovolgimento completo del rapporto tra le fonti ciniche e le tendenze intellettualistiche si ha solo con Crisippo di Cipro (nato intorno al 280, morto nella 143ª Olimpiade, cioè tra il 208 e il 204), che viene a buon diritto considerato come il secondo fondatore della scuola. Scrittore di attività prodigiosa, tanto che la tradizione gli attribuisce 705 libri, egli ci appare, più che come un maestro di vita, come un infaticabile dottore, intento a ripensare dal punto di vista della nuova dottrina gl' innumerevoli problemi che la speculazione precedente aveva formulati e risolti con uno spirito diverso, e a difendere contro gli avversari le proprie vedute. Ma il suo intellettualismo non si limita a questo atteggiamento formale verso i problemi della cultura; esso ha anche un significato più intimo, in quanto si afferma, nell' interno del suo sistema, come primato della ragione su tutte le forze e le attività dell'anima.

Tra gli scolari di lui vanno ricordati: Zenone di Tarso, Diogene di Babilonia, che insieme all'acca-

---

[1] Cic., *Acad. pr.*, II, 129.

demico Carneade e al peripatetico Critolao si recò a Roma, in qualità di ambasciatore, e parlando tutti e tre al Senato, «*violenta et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria*»[1]. Le tre scuole sono assai bene caratterizzate nei loro rappresentanti. Altri scolari: Antipatro di Tarso, Apollodoro di Seleuco, ecc.

Dell'abbondante letteratura stoica nessuna opera è giunta integra, fino a noi. Possediamo sparsi frammenti di Zenone, di Aristone, di Cleante (tra i quali 40 versi di un inno a Zeus composto da quest'ultimo); più numerosi estratti di un trattato sull'anima e di un trattato sulle passioni di Crisippo. Altri frammenti mutili della logica crisippea sono stati scoperti nei papiri. Molto ricco è invece il materiale dossografico conservatoci da Diogene Laerzio, da Plutarco, da Galeno, dagli stoici romani e dai Padri della chiesa. Esso concerne, almeno per tre quarti, la dottrina di Crisippo; e, con la sua stessa mole, ci conferma l'efficacia che l'insegnamento di questo filosofo ebbe sugli antichi, specialmente sui romani, e la fama di cui fu circondato, che gareggiava con quella di Platone e di Aristotele[2].

---

[1] GELL., *Noct. att.*, 14, 8.

[2] *Stoicorum veterum fragmenta collegit Joannes ab Arnim*. Vol. I: *Zeno et Zenonis discipuli*, Lipsiae, 1905; II: *Chrysippi fragmenta logica et physica*, 1903; III: *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, 1903. Da questa opera fondamentale abbiamo tratto la maggior parte delle citazioni del testo. Presentemente è in corso una nuova raccolta, tradotta in italiano, del materiale stoico, nella collezione dei «*Filosofi antichi e medievali*», per opera di N. FESTA. Sono stati finora pubblicati il 1° vol.: *I frammenti degli stoici antichi*. I: *Zenone*, 1932 e il 2° vol., che comprende Aristone, Cleante ed altri minori. La raccolta del Festa si differenzia da quella dell'Arnim, per un nuovo ordinamento che essa dà alle fonti storiche, sforzandosi di ricostruire, per mezzo dei fram-

Con i successori immediati di Crisippo si chiude la scuola stoica, che nelle storie della filosofia si suol designare col nome di antica, per distinguerla dalle scuole della media e della nuova Stoa, fioriture più tardive del pensiero stoico, in gran parte divergenti dallo stoicismo classico. Di esse parleremo in seguito.

3. La logica negli stoici. — La tripartizione stoica della filosofia in logica, fisica, etica, è una semplificazione della partizione aristotelica, rispondente alle più semplici esigenze speculative del sistema [1]. Nella fisica son trattati i problemi fisici e metafisici insieme; nell'etica i problemi morali e politici; nella logica i problemi dell'analitica e della psicologia.

Questo incremento della logica, rispetto all'Organo aristotelico, ha la sua ragione nell'orientamento empiristico della dottrina stoica. Il problema logico non è più, come per Aristotele, la ricerca della intrinseca struttura della verità, ma la ricerca del modo come le nostre facoltà soggettive possono giungere alla conoscenza della realtà. Questa indagine è di carattere logico-psicologico, ed ha il suo piano tracciato da quell'abbozzo di fenomenologia della conoscenza che Aristotele ci dà nell'introduzione alla Metafisica, senza per altro la distinzione dei due ordini, psicologico e naturale, in cui la verità si sdoppia.

Il soggettivismo degli stoici si palesa, innanzi

menti e delle notizie dossografiche, le opere dei vari autori (almeno nei limiti del possibile). La personalità dei maestri dello stoicismo balza fuori, da questa ricostruzione, con maggiore evidenza.

[1] Questa semplificazione, del resto, si faceva già strada nelle scuole rivali dell'Accademia e del Liceo, ed è verosimile che Zenone l'abbia mutuata da esse.

tutto, nell' importanza che ha per essi la dialettica, intesa non come una mera propedeutica della ricerca scientifica, ma come una dottrina della dimostrazione e della prova della verità. Su questo punto tutti i maestri, da Zenone a Crisippo, sono concordi; il solo Aristone, per le sue tendenze ciniche, ostenta disprezzo per la dialettica. Ma purtroppo, non sappiamo quasi nulla sul modo in cui questa disciplina era organizzata e sulla via che essa seguiva nella costruzione del sapere. In mancanza di fonti dirette, le nostre informazioni dossografiche si limitano a una notizia molto schematica delle varie tappe in cui si distribuisce la conoscenza della realtà. Il soggettivismo stoico ha il suo punto di partenza nella sensazione e nella rappresentazione; l'ulteriore sviluppo del sapere non è che il frutto di un aggruppamento dei dati immediati e mediati, e di una astrazione degli elementi comuni. Il pensato, che nell' idealismo platonico aveva la massima concretezza, vien detto privo di realtà, benchè gli sia attribuita una sorta d' esistenza immateriale e mentale; gli universali vengono accolti nel sapere a titolo di anticipazioni (προλήψεις = *praesumptiones*) o nozioni comuni (κοιναὶ ἔννοιαι, *notiones communes*), che costituiscono un concepimento naturale della mente umana e si distinguono per il loro carattere originario dai concetti empirici, risultanti da un procedimento astrattivo [1].

Questo empirismo non è tuttavia conseguente, e risente in molta parte delle reminiscenze dell'antico idealismo. In effetti le rappresentazioni (φαντασίαι) [2]

---

[1] Diog., VII, 54; Aët., *Plac.*, IV, 11.

[2] Esse si distinguono dalle sensazioni in ciò, che alcune di esse sono *αἰσθητικαί*, altre no: le prime sono prese *δι' αἰσθητηρίου*, le altre *διὰ τῆς διανοίας* (a un dipresso, percezioni e fantasmi) Diocl. Magn., *ap.* Diog. Laërt., VII, 51.

non esprimono l'attività piena e spontanea del soggetto, ma sono una mera impressione (τύπωσις) dell'oggetto reale (ὑπάρχον) sull'anima [1]. Nondimeno, ad esse, come tali, non compete verità [2]; ma la verità vi si aggiunge, come un contributo proprio dello spirito, la cui ricerca forma l' indagine centrale della logica stoica, che culmina con la scoperta del κριτήριον.

In questa ricerca consiste l'originalità vera dello stoicismo, e il riconoscimento del carattere attivo della soggettività. Il criterio è un'espressione nuova, che non si ritrova nell'*Analitica* di Aristotele, e che rappresenta lo sforzo del soggetto per adeguarsi al reale. Qual è il criterio della verità? Zenone risponde con una immagine molto espressiva. Tenendo la mano tutta aperta, egli simboleggia per mezzo di essa il primo stadio della conoscenza, in cui l'anima riceve passivamente le impressioni sensibili e le rappresenta dentro di sè. Piegando poi leggermente le dita, egli vuol significare lo stadio successivo dell'assenso (συγκατάθεσις), cioè dell'adesione soggettiva alla rappresentazione, della credenza che accoglie la visione e la conferma. In un terzo momento, egli comprenserra le dita, e il pugno chiuso indica la comprensione, o la rappresentazione comprensiva (φαντασία καταληπτική) che abbraccia perfettamente il suo oggetto o gli si adegua. Infine, tenendo stretta una mano con l'altra, egli denota la scienza, come un sistema di rappresentazioni comprensive, divenuto saldo, immutevole e continuo, per effetto dei nessi che le congiungono l'una all'altra [3].

---

[1] Sext., *Adv. math.*, vii, 236; tale impressione è copia fedele (Cic., *Acad. pr.*, ii, 77); quindi, niente originalità spirituale.

[2] Aët., *Plac.*, iv, 9, 4.

[3] Zenone, *fr.* 21 del Περὶ λόγου (Festa, *I frammenti degli stoici antichi*, i, 1932). Cic., *Acad. pr.*, 23-24; Sext., *Adv. math.*, viii, 396.

Lo schema zenoniano appare a prima vista molto chiaro; ma le difficoltà si addensano non appena si vogliono fissare filosoficamente i rapporti dei singoli momenti tra loro. Il criterio della verità riposa sull'assenso o sulla compreusione? E dipende la comprensione dall'assenso o viceversa? Nel primo caso, noi saremmo di fronte a una filosofia della credenza, a una dottrina volontaristica del sapere; nel secondo, posto che la comprensione si adegui alla struttura della realtà oggettiva e attragga a sè l'assenso, non avremmo che una semplice variante del tradizionale intellettualismo greco. L'una e l'altra interpretazione sono state tentate [1]; ma lo stato delle fonti non consente di decidere con sicurezza in favore di nessuna delle due; e di più v'è ragione di sospettare che la nostra incertezza derivi non tanto dalle lacune dei testi, quanto da una certa perplessità ed oscillazione mentale degli stessi maestri dello stoicismo.

Infatti, cos'è l'assenso? Un contenuto rappresentativo ci è dato, per effetto di un'impressione degli oggetti sull'anima. Questa non aggiunge di suo che una tensione (τόνος) soggettiva, un'adesione o una credenza, che dipende dalla volontà [2]. È qui un innegabile motivo volontaristico della gnoseologia stoica. Ma è un volontarismo troppo tenue ed embrionale, perchè possa avocare a sè tutta l'oggettività del sapere. Esaminando i testi, nulla ci autorizza a concludere che lo stadio della comprensione, che segue quello dell'assenso, ne dipenda in alcun modo. Anzi, noi sappiamo che la rappresentazione comprensiva è vera perchè si modella perfettamente

---

[1] Bréhier, *Chrysippe*, 1910, p. 90 sgg.

[2] Cic., *Acad. post.*, I, 40.

sul proprio oggetto reale [1]. E inoltre, il criterio della verità vien fatto risiedere, espressamente, nella comprensione e non nell'assenso. Si sarebbe allora tentati di attribuire un significato totalmente oggettivistico alla logica stoica; ma non si spiegherebbe, così, il carattere volontario dell'atto in cui l'assenso consiste, e sarebbe affatto sacrificata quella soggettività del sapere, che gli stoici hanno almeno intravvista. Bisogna dunque, alla domanda se la verità sia in noi o fuori di noi, rispondere che essi stessi siano incapaci di decidere, perchè non sanno risolutamente optare per l'una o per l'altra alternativa. Da una parte, il loro soggettivismo è troppo tenue, perchè possa rivendicare a sè tutta la padronanza del criterio; dall'altra l'oggettivismo, per quanto svalutato dal loro procedimento empiristico, è ancor troppo presente al loro spirito, perchè possa cedere i suoi diritti. Donde la finale indecisione tra il nuovo e l'antico, che ha il valore di una riprova dell' incapacità del pensiero greco a sorpassare definitivamente i confini dell'oggettivismo.

Ma il giudizio sull' inconseguenza della logica stoica non deve farci trascurare quel che in essa v' è di nuovo ed originale. Se vogliamo ricercare storicamente gli addentellati della tripartizione dei momenti del sapere: rappresentazione, assenso, comprensione, ci si fa incontro la nota classificazione platonica della sensazione, dell'opinione, della scienza. L'assenso stoico ha la stessa posizione intermedia tra i due estremi, che ha l'opinione (almeno l'opinione vera del *Teeteto*) tra i termini corrispondenti della triade platonica. Di nuovo però v' è, non solo una maggiore accentuazione soggettiva dei momenti

[1] Sext., *Math.*, vii, 248; Cic., *Acad. post.*, i, 41.

del sapere, ma anche una più stretta compenetrazione delle facoltà psichiche da cui procedono. Non esiste, per gli stoici, una mera sensibilità da una parte, un puro intelletto dall'altra: non v'è, dice Crisippo, un sentire che non sia un assentire, una rappresentazione che non sia in qualche modo comprensiva [1]. Questo principio è di grande importanza: esso raccoglie e concentra in un sol foco spirituale ciò che Aristotele, contro le stesse premesse immanentistiche della propria psicologia, dissociava, in ultimo, con la dottrina del νοῦς separato. L'innovazione degli stoici appare non dissimile da quella che nel frattempo si veniva operando anche nella scuola peripatetica, dove Stratone unificava le due potenze dell'anima, cioè la sensibilità e l'intelletto, in una potenza sola, di carattere misto ed eclettico. Ma nell'un caso e nell'altro l'unificazione prende una comune inflessione naturalistica ed appare compiuta a spese di quei valori puri del pensiero che Platone e Aristotele avevano scoperti e che, per paura di contaminarli, avevano cercato di custodire in un completo isolamento.

4. La fisica stoica. — Anche per la fisica stoica, in rapporto con quella aristotelica, valgono le stesse considerazioni che abbiamo fatte sulla dottrina della conoscenza. In Aristotele la concezione del mondo naturale si sdoppiava, contro le premesse immanentistiche del sistema, in una fisica e in una teologia, poichè il movimento — oggetto della fisica — postulava, come suo principio, un motore immobile e

[1] *Sensus ipsos adsensus esse* (Cic., *Acad. pr.*, II, 108); non v'è sentire che non sia καταληπτικῶς (Galen. in Hippocr., *De medic. officina*, XVIII B, 654 K).

trascendente. Nello stoicismo noi troviamo invece nuovamente unificati il motore e il mobile, la forma e la materia; nondimeno, questo immanentismo ci appare degradato al livello di una concezione materialistica del mondo, e la divinità ridotta a un mero principio fisico. Cosicchè, attraverso l'aristotelismo, noi vediamo la filosofia stoica ritornare alle vecchie concezioni della fisica presocratica, e principalmente alle dottrine di Eraclito e di Democrito.

Ma qualcosa di profondamente nuovo s'è acquisito attraverso la mediazione aristotelica, sì che il ritorno all'antico ha, come ogni fatto spirituale, il valore di un' innovazione. Nella fisica presocratica, l'idea della materia fluttuava ancora tra l'indeterminatezza del divenire e tra la determinatezza di una posizione concettuale; quindi il materialismo anche nelle sue espressioni più elevate, oscillava tra il racconto cosmogonico e la visione scientifica propriamente detta. Aristotele ha ridotto a un *minimum* il residuo del divenire informe e della cosmogonia: con la sua dottrina dell'unità della materia e della forma, egli ha preparato una concezione nuova della materia, che non risente più dell'ibridismo dell'antica ἀρχή.

Gli stoici iniziano a questo punto il loro lavoro e, pei primi, ci danno una dottrina schiettamente scientifica della materia, formata di pure determinazioni concettuali, scevra da ogni miscuglio col divenire sensibile. Secondo essi, due sono i principii delle cose: la materia, ricettiva e paziente, e la forza, agente e causa [1]. L'uno e l'altro principio, come già Aristotele aveva insegnato, sono fusi insieme e indissociabili.

---

[1] Diog., VII, 134.

La materia di tutte le cose è eterna, insuscettiva di aumento e di diminuzione, identica nella composizione delle sue parti, che si dividono e si uniscono senza mutare nella sostanza; inerte, priva di qualità, ingenerata e incorruttibile [1]. Siamo qui nel concetto scientifico, razionalistico della materia, foggiato secondo pure esigenze intellettuali; e gli stoici, per accentuare la novità di questa idea, vi attribuiscono il valore di una essenza o sostanza (οὐσία) [2]: nome che da Platone e da Aristotele era riservato a ciò che ha una natura razionale, e che appunto perciò essi non potevano attribuire alla materia, avente ancora, nella loro concezione, una traccia d'indeterminatezza sensibile.

I corpi, nella loro concreta specificazione, sono formati dalla sintesi di questa materia e della forma, intesa come principio attivo, forza e causa insieme, che si tende attraverso la materia e le conferisce il suo modo particolare di esistere o la sua qualità (ποιότης). Fuori della sostanza e della qualità non esistono, negli esseri, che dei semplici modi (τὸ πῶς ἔχον), per sè privi di ogni realtà, e le relazioni di questi modi tra loro (το πρός τί πως ἔχον): donde la riduzione delle dieci categorie aristoteliche a quattro: sostanza, qualità, modo, relazione [3]. Veramente essenziali sono però soltanto le prime due: tutto ciò che v'è di reale non è che materia e forza, le cui

---

[1] Stob., *Ecl.*, i, 11, 5 *a*, p. 132, 26 W; Senec., *Ep.* 65, 2; Sext., *Math.*, vii, 312; Simpl., *in Arist. phys.*, p. 227, 23.

[2] Diog., vii, 150 ecc.

[3] Simpl., *in Arist. cat.*, f. 16 Δ, ed. Bas.; Plot., *Ennead.*, vi, 1, 25. Qui, come si vede, le categorie hanno un significato non più logico, ma fisico: esse non sono predicati del giudizi, ma forme dell'essere. Il naturalismo stoico travasa nel mondo esterno i valori mentali della speculazione classica. E tale oggettivazione è possibile, perchè la natura è a sua volta un' incarnazione della razionalità.

specificazioni concrete presentano delle determinate relazioni modali.

L'idea di questa forza, nella sua intima natura e nel suo modo di operare, è attinta alla biologia e alla psicologia. Come la vita e l'anima si tendono attraverso l'organismo e gli danno movimento e attività, così la forza cosmica pervade tutto il mondo materiale e lo ravviva dall'interno. Non si tratta qui di una mera analogia tra il grande e il piccolo organismo, ma di un più stretto nesso causale. Dice Zenone: — Se dall'olivo nascessero flauti melodiosamente sonanti, dubiteresti un momento che l'olivo abbia conoscenza dell'arte auletica? E se i platani producessero corde armoniosamente vibranti? Certamente riconosceresti nei platani il possesso della musica. Perchè dunque non si avrebbe a ritenere animato e sapiente il mondo che genera dal proprio seno esseri animati e sapienti? [1]. C'è pertanto una completa identità di natura in tutte le forze che operano nell'universo; e solo il loro modo di agire le diversifica, senza però cancellarne la comune origine. Unità e pluralità delle forze e delle cause non sono che aspetti diversi di uno stesso ente [2].

Ma la forza attiva, nella fisica stoica, ha ancora un significato ideale, come legge immanente delle cose, quindi come un germe o un seme, che contiene anticipatamente in sè la forma compiuta del-

---

[1] ZENONE, *fr.* 12 (FESTA, p. 83).

[2] È stato giustamente notato dal Bréhier (*Chrysippe*, p. 123) che la prima fonte dell' idea di forza non è neppur la biologia, ma l'etica, conforme alla fondamentale intuizione pratica del sistema stoico. La forza infatti consiste in una tensione: ma questo τόνος è stato usato per la prima volta dai cinici, per designare l'energia dell'attività morale. Ancora Zenone se ne serve in questo stesso senso; da Cleante e da Crisippo esso viene poi applicato alla fisica.

l'essere, e la trae alla propria realizzazione con un'espansione graduale attraverso la materia. Perciò la forza è chiamata ragione seminale (λόγος σπερματικός)[1], cioè principio attivo e intelligente di generazione e di sviluppo. Si manifesta qui precipuamente l'influsso dell'aristotelismo, che insinua in un sistema materialistico l'idea di una razionalità e di una finalità delle cose, la quale non v'era connaturata. Così il principio attivo del reale è insieme necessità fisica e teleologia, destino e provvidenza; insomma è anima, ma anima materializzata, intesa come fuoco o etere.

L'idea del fuoco è attinta alla fisica eraclitea; ma essa è filtrata, si può dire, attraverso la dottrina aristotelica del quinto elemento, l'etere, che, per lo Stagirita, formava la sostanza dei corpi immateriali e celesti. Così il fuoco che, secondo gli stoici, costituisce il principio animatore delle cose non è quello che forma, con l'acqua, la terra e l'aria, i quattro elementi del mondo materiale[2] e che distrugge tutto quel che tocca, ma il fuoco creatore e artefice, che dà un saggio limitato di sè nel calore che vivifica gli organismi, e una più ampia prova della sua potenza nella forza fecondatrice del sole[3]. Esso viene

---

[1] Diog., vii, 136, 148; Plutarch., *Plac.*, i, 7, ecc.

[2] Stob., *Ecl.*, i, 28, 5. Ma i quattro elementi si aggruppano a loro volta in due coppie: da una parte l'acqua e la terra, per loro natura inerti e passive; dall'altra il fuoco e l'aria, a cui l'attività e il movimento son connaturati. Così si riproduce, in seno agli elementi materiali, la dualità fondamentale tra la materia, presa nel suo tutto, e la forza che si tende attraverso di essa.

[3] Zenone, *fr.* 18 (Festa, p. 87). « Vi sono due specie di fuoco: il fuoco distruttore, che trasforma in sè il proprio elemento e il fuoco artefice che accresce e conserva la vita, qual è il calore nelle piante e negli animali, che è tutt'uno con la vita e con l'anima. » E Cleante (ap. Cic., *De nat. deor.*, ii, 40 sg.) si chiede se il sole sia simile a quel fuoco che noi

pertanto identificato con l'etere, essenza sottilissima, che penetra nella materia, e nel tempo stesso la circonda e la contiene: informe per se medesimo, ma che, unito alla materia, assume tutte le forme.

Fuoco, etere, forza, ragione seminale, sono nomi e funzioni diverse di una stessa attività, che si può comprendere sotto una comune designazione: quella di un'anima nel mondo, che informa e plasma la materia. Ma è un'anima, non si dimentichi, che si distingue dalla materia, non come una sostanza diversa, bensì, nell'àmbito di una intuizione materialistica fondamentale, come si distingue la forza dalla cosa su cui la forza agisce, il principio attivo dal principio passivo. Nello stoicismo, noi troviamo del tutto eliminato quel motivo trascendente che circolava nella fisica aristotelica, e che costituiva insieme la sua deficienza e il suo pregio: perchè il fine delle cose si spostava, sì, fuori delle cose stesse, ma era tuttavia il fine di una razionalità superiore, che tendeva a liberare il mondo dalla sua pesante materialità, ad innalzarlo al divino. Qui invece l'immanentismo è conquistato, ma a grave prezzo, perchè il divino è degradato fino alla materia. Siamo nel più schietto panteismo: Dio non è che quest'anima del mondo, questa materialità più sottile e attiva che circola per tutte le membra del grande organismo. Tuttavia, coesistono con questa intuizione alcuni caratteri di natura innegabilmente teistica o deistica. Il dio stoico, che si moltiplica negli effetti naturali, si aduna e si concentra nella sua fonte:

---

adoperiamo negli usi della vita o a quello ch'è contenuto nel corpo degli animali. Ma il primo — egli risponde — è tale da finire e consumare ogni cosa, e dovunque penetra, sconvolge e disperde. Al contrario quello corporeo, vitale e salutare tutto conserva, nutre, fa crescere, sorregge e rende capace di sentire. Dunque il sole non può che rassomigliare a questo secondo.

egli è la causa che informa di sè tutte le cause, la ragione delle ragioni sparse nel mondo, il fuoco primario che distribuisce il calore vitale nel grande e nei piccoli organismi. E guardato sotto questo aspetto unitario, egli opera come un demiurgo, come un artefice intelligente e provvidente. Non però come un creatore. A torto ha voluto il Bréhier ravvisare in lui questo tratto così estraneo alla mentalità greca, e per conseguenza negare ogni ispirazione panteistica dello stoicismo antico [1]. Togliendo di mezzo l'idea di una creazione, che non ha alcun addentellato nelle fonti, il teismo e il panteismo si compongono facilmente insieme nella visione stoica, e il loro concorso giova a spiegarci quella sintesi del monoteismo filosofico e del politeismo popolare, che forma uno degli aspetti più caratteristici dell'apologetica religiosa della scuola. Il monoteismo, infatti, ha la sua giustificazione nel carattere unitario, testè illustrato, del principio cosmico; e il politeismo a sua volta ha il proprio fondamento in una distribuzione armonica di funzioni, che promanano da quel centro. I vari dèi non sono che personificazioni delle varie potenze cosmiche: in realtà è sempre un sol Dio che, come causa della vita, si chiama Zeus, come presente nell'etere si chiama Atena; nel fuoco Efesto; nell'aria, Era; nella terra, Demetra e Cibele [2]. Nati da una personificazione ingenua e fantastica degli elementi, gli dèi della Grecia ritornano alla loro fonte, attraverso le istanze critiche del monoteismo, per mezzo di questa stessa riflessione razionalistica, che pareva li volesse bandire dall'Olimpo.

---

[1] Bréhier, *Chrysippe*, p. 148. Per il Bréhier il panteismo si ritrova solo nello stoicismo medio e posteriore, non già nell'antico (p. 154).

[2] Plutarch., *De plac. phil.*, I, 7; Diog., VII, 147, ecc.

La teologia degli stoici, incorporata nella loro fisica, ci ridà, trasfigurate dalla riflessione, le divinità dell'antica teogonia. Essa godrà per lungo tempo il favore della gente colta, paga di legittimare, col sussidio della ragione, la fede ricevuta dagli avi. E tuttavia dalla religione degli stoici, a causa del suo stesso vizio di origine, non si potrà mai allontanare completamente un dubbio di raffinato ateismo. Dove qualunque cosa è divina, la divinità stessa sfuma nel vuoto e la credenza in essa rischia di sconfinare in una scettica incredulità.

La cosmologia stoica accoglie da Eraclito l'idea di una progressiva trasformazione del fuoco originario, che dà origine agli elementi e al loro ordinamento cosmico. Contro Aristotele, che nega al mondo un'origine e una fine, gli stoici sostengono che esso abbia inizio e termine, cioè subisca generazione e corruzione. Ma la divergenza è assai minore di quel che possa apparire da questo contrasto: nascita e morte sono vicende che alternativamente ricorrono, ma il loro ciclo è ininterrotto, quindi eterno, come il perdurare del cosmo aristotelico. Il mondo è nato da un germe animato da un soffio vitale di fuoco; questo fuoco, raffreddandosi, ha prodotto l'aria e, con l'intermediario dell'aria, l'elemento liquido, il quale, attraversato da ciò che resta del soffio infocato, forma le ragioni seminali, i germi organici che si diffondono nella natura [1]. Dall'elemento liquido poi si produce per condensazione la terra, che, animata da un movimento centripeto, si dispone al centro del mondo e vi si mantiene per l'equilibrio degli elementi che la circondano [2]. Non era ignota a

[1] PLUTARCH., *De Stoic. repugn.*, 41.

[2] PLUTARCH., *De Stoic. repugn.*, 44. La ragione principale che viene addotta dagli stoici per collocare la terra al centro

Cleante la dottrina eliocentrica del suo contemporaneo Aristarco di Samo; e forse, se egli fosse stato dotato di uno spirito più scientifico, avrebbe potuto trovarvi uno spunto cosmologico meglio appropriato alla sua intuizione del sole come principio dominante e direttivo (egemonico) dell'universo. Ma in lui come negli altri stoici le vedute tradizionali, confermate dall'autorità di Aristotele, presero il sopravvento, sì che non solo egli tenne fede alla dottrina geocentrica, ma giunse perfino a rimproverare i greci per non aver sottoposto a giudizio di empietà Aristarco, che aveva tentato di spostare il centro del mondo [1].

Attorno alla terra, collocata così in una posizione centrale, si dispongono gli altri elementi in sfere concentriche. E al di fuori di esse si estende il vuoto infinito, la cui presenza rende possibile il movimento cosmico. Come per Eraclito, così pure per gli Stoici, si potrebbe parlare di un doppio cammino delle cose. Se dal fuoco si produce, per progressive condensazioni, la terra, similmente da questa si generano per rarefazione gli altri elementi. Ed anzi, nell'economia generale dell'universo, la massa della terra ha la funzione di una grande riserva di nutrimento o di combustibile in servizio di tutte le parti dell'organismo cosmico. Ma come mai la terra, che è come

---

del mondo è il suo peso; ciò che conferma l'influenza di Aristotele sul tradizionalismo stoico. Un frammento di Zenone (cfr. 13, p. 84 Festa) dice: « Si ha ragione di dire che tutte le parti del mondo gravano verso il centro del mondo, e specialmente le parti fornite di peso; e questo stesso fatto spiega il permanere del mondo nel vuoto infinito, e similmente il permanere della terra nel mondo, poggiando in equilibrio sul centro di esso ». Altre fonti spiegano come causa dell'equilibrio τὸ ἰσοβαρές: se il mondo fosse tutto acqua e terra, andrebbe in giù; se tutto aria e fuoco, in alto: il concetto del tutto mantiene il mezzo tra il βαρὺ e il κοῦφον (ACHILLES, *Isagoge*, 3).

[1] PLUTARCH., *De facie in orbe lunae*, p. 923 A.

un punto di fronte allo sterminato universo, possa alimentare il cielo e gli astri, è una domanda che non sfugge all'acume di Cleante. E la risposta è egualmente ingegnosa: piccola per volume, la terra è grandissima per potenza, costituendo la massima parte della sostanza universale. Se pertanto noi la immaginassimo tutta disciolta in aria o in fumo, la vedremmo molto più grande dell' intero àmbito del cosmo [1].

Come tutto vien dal fuoco, così tutto ritorna nel fuoco; in quanto è generato, il mondo si distrugge per combustione (κατ' ἐκπύρωσιν) [2], e non solo nelle sue parti, bensì ancora nel suo tutto [3]. C' è dunque un'alternativa di generazioni e di distruzioni; ma il principio eterno e generatore non è in alcun modo intaccato, e da esso procede un nuovo ciclo genetico (παλιγγενεσία) [4].

In quanto identico a Dio, il mondo vien definito come essere razionale, animato, perfettissimo [5]; ed all'anima del mondo (per analogia con l'anima umana) viene accordato un principio centrale, attivo, da cui s' irradia tutta la sua vita, τὸ ἡγεμονικόν, l'egemonico, riposto da Crisippo nel cosmo, da Cleante nel sole [6]. E sole ed astri sono divinizzati ed elevati ad entità razionali e viventi.

Nel microcosmo valgono gli stessi principii che presiedono al macrocosmo. L' immaterialità è dovunque bandita, o almeno confinata nel campo dell' irrealtà. Immateriali vengono infatti riconosciuti il

---

[1] Cleomed., *Circul. doctr.*, I. 11, p. 75 Bake.
[2] Aët., *Plac.*, II, 4, 7.
[3] Diog., VII, 141.
[4] Simpl., *in Arist. phys.*, p. 886, 11 Diels; ibid., p. 480, 27.
[5] Diog., VII, 142; Cic., *De nat. deor.*, II, 14, 39.
[6] Diog., VII, 139; Euseb., *Praep. evang.*, XV, 15, 7.

pensato, il vuoto, lo spazio e il tempo; ma pur constatando la loro presenza nel pensiero o tra gli enti, vien negata la loro realtà come sostanza. Dell'anima umana è ammessa l'esistenza, ma non più a titolo di una realtà immateriale. Essa è definita da Zenone come soffio infiammato (πνεῦμα ἔνθερμον)[1]; Crisippo vi aggiunge il carattere della razionalità (νοηρόν)[2] che del resto vi era già implicito, e cerca di dimostrare la sua corruttibilità dopo la morte, con queste testuali parole: «La morte è separazione dell'anima dal corpo; niente d' incorporeo si separa dal corpo, nè mai si congiunge al corpo l' incorporeo; ora l'anima si congiunge e si divide dal corpo; dunque è corpo»[3]. È l'argomento platonico, coi segni mutati. Tuttavia, negli stoici, la considerazione morale prende il sopravvento sulla concezione fisica: ammettere con la morte la separazione dell'anima dal corpo, non significa ammettere l' immediata corruzione dell'anima; anzi è logicamente presumibile una sopravvivenza, che la ragione morale può estendere quasi fino alla immortalità. Per Zenone, le anime separate dai corpi continuano a vivere a lungo, ma finiscono col dissiparsi; per Cleante perdurano fino alla conflagrazione universale; per Crisippo le sole anime dei saggi persistono, mentre si corrompono quelle degl' indegni[4].

Ma il materialismo psicologico degli stoici riceve ancora un altro strappo dalla concezione dell'egemonico, principio attivo, che coordina tra loro le varie parti dell'anima subordinandole a sè, che produce le rappresentazioni, le affermazioni, le sensa-

---

[1] DIOG., VII, 157.
[2] AËT., *Plac.*, IV, 3, 3.
[3] NEMESIUS, *De nat. hom.*, cap. 2°, p. 46.
[4] ARIUS DIDIMUS, *Epit. phys.*, fr. 39 Diels; DIOG., VII, 157.

zioni e gl' istinti, ed a cui è attribuita una virtù
riflessiva e razionale [1]. Esso vien rassomigliato da
Crisippo al ragno che sta nel mezzo della tela e che,
distendendo le zampe, può accorgersi degli animali
che vi s' impigliano [2]. Questo principio ha un grande
valore nella psicologia stoica, in quanto denota la
forza centrale e individuatrice della soggettività, e
pas-
quindi la sua possibilità di resistere alle stesse
sioni dell'anima che le sono sottoposte, e di trince-
rare solidamente la personalità nel suo dominio pro-
prio. Tuttavia, anche questo principio, che per la
natura della sua funzione non può essere che spi-
rituale e morale, vien localizzato fisiologicamente
dagli stoici [3]: così, alcuni lo fanno risiedere nel cer-
vello, Crisippo nel cuore [4].

5. Dalla fisica all'etica. — L' interesse centrale del pensiero stoico è per l'etica; logica e fisica non sono che avviamenti alla dottrina della moralità. Secondo l'opinione di Crisippo, ripetuta poi dagli stoici posteriori, nell' organismo della scienza, la fisica forma la carne, la logica le ossa e i nervi, l'etica l'anima [5].

Se però noi guardiamo, non tanto a questi rapporti esteriori e schematici tra le varie parti della

[1] Oltre l'egemonico, gli stoici enumerano sette parti dell'anima: i cinque sensi, ciascuno dei quali si esplica per mezzo dell'egemonico (p. es., la vista è raggio che si diffonde dall'egemonico all'occhio, ecc.); inoltre lo σπέρμα, e il φωνᾶεν, soffio che va dall'egemonico alla faringe. Aët., *Plac.*, IV, 21.

[2] Calcidius, *Ad Timaeum*, cap. 220.

[3] Diog., VII, 159.

[4] V. la ricostruzione dei περὶ ψυχῆς di Crisippo, tentata dall'Arnim (II, 358, 263), sui passi dei *De Hipp. et Plat. Plac.* di Galeno.

[5] Sext., *Math.*, VII, 16.

filosofia, ma al loro intrinseco contenuto, ci possiamo convincere che la fisica non è un avviamento all'etica, ma un' istanza negativa dell'etica, e come un ostacolo all'esplicazione della vita veramente morale.

La fisica in effetti si compendia nei principii del materialismo e del meccanismo: tutto è causalmente e fatalmente condizionato, tutto deriva da una ineluttabile necessità. Ma nel tempo stesso, coesiste, con questa intuizione meccanistica, l' idea della finalità e della provvidenza. Il conflitto dei due opposti principii, sopito nella fisica, si risveglia al margine di essa nelle discussioni sul fato.

Il fato (ἡ εἱμαρμένη) incarna il concetto centrale della fisica: esso è, per Crisippo, un movimento eterno, continuo e ordinato, non differente dalla necessità [1]. E Cicerone ci avverte di allontanare ogni idea superstiziosa dalla concezione del fato, che è puramente fisica: *causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint, et quae instar fiant et quae sequentur futura sint* [2]. E, poichè Dio è il vertice dell'ordine necessario delle cose, il fato divien la parola di Dio [3], anzi s' identifica talvolta con lo stesso Dio [4]. Inoltre, conseguenza del fato, e insieme prova della sua esistenza, è la mantica (μαντική) [5], il vaticinio.

Ma di fronte al fato, urge il problema della soggettività: *nam, si fato vivimus, quid agunt merita? si pensamur meritis, quae vis fati?* [6]. È un problema,

---

[1] THEODORETUS, VI, 14.

[2] CIC., *De divinat.*, I, 55, 126.

[3] Θεὸν λέγειν τὴν εἱμαρμένην (ALEX. APHROD., *De fato*, cap. 31).

[4] *Scohl. in Hom. Iliad.*, Θ, 69.

[5] CALCID., *Ad Timaeum*, cap. 161; la mantica è dedotta anche dalla bontà di Dio verso gli uomini (CIC., *De divinat.*, I, 33. 82 sgg.).

[6] SERVIUS, *Ad Verg. Aeneid.*, IV, 6, 96.

che diverrà tormentoso nel periodo cristiano, quando il soggetto sarà inteso in tutta la sua potenza. Nella filosofia stoica, invece, l'oggettivismo è ancor troppo vivo nel ricordo, e non è scosso nelle sue fondamenta, donde una certa tendenza a sviare il problema, anzichè ad affrontarlo con tutte le forze.

Il fato richiama il suo opposto, il caso (τύχη): la necessità oggettiva è incapace di cancellare la possibilità soggettiva; e gli stoici ammettono l'una e l'altra [1], rivelando, nell'unità indifferente degli opposti, l'incertezza della propria posizione.

Tuttavia, contro le più gravi conseguenze della dottrina del fato, che implicano negazione di ogni responsabilità e libertà [2], essi sentono il bisogno d'insorgere. Così Crisippo ammette l'impulso necessario del fato, ma sostiene in pari tempo che questo si modifica a seconda della nostra natura mentale; ed accorda pertanto all'uomo il libero arbitrio. Egli si vale dell'esempio della pietra lanciata, il cui cammino non è tracciato soltanto dall'impulso meccanico, ma ancora dalle varie contingenze della pietra e della via. Similmente, l'ordine e la necessità del fato muovono i generi e i principii delle cose, ma la volontà e il temperamento moderano quell'azione [3].

In tal modo, il problema della libertà comincia a presentarsi proprio attraverso una dottrina che nel suo principio ne è la negazione, e in virtù sua si risolve quella necessità che gli stoici medesimi hanno posto. Se si vuol dare al soggetto una sfera propria d'azione; se si vuole che esistano la virtù, la ragion pratica, la scienza delle cose da fare e da

---

[1] Aët., *Plac.*, I, 29, 7; Alex., *De an.*, p. 179, 6 Burns.

[2] Alex. Aphrod., *De fato*, cap. 35, p. 207, 4 Burns; cap. 36 p. 210, 3.

[3] Gellius, *N. A.*, VII, 2.

non fare, vuol dire che tutto non avviene secondo il fato [1]: l'εἱμαρμένη si scioglie per dar luogo ἐφ'ἡμῖν, al libero arbitrio.

Un simile mutamento si osserva nella dottrina religiosa degli stoici. Dio, identificato con la causa efficiente delle cose, è un principio puramente fisico, ateleologico. Ma in Dio non s'accentra soltanto il pensiero fisico degli stoici, bensì ancora il pensiero morale. L'uno suggerisce la prova cosmologica della esistenza divina: se v'è qualcosa che l'uomo non può fare, colui che la fa dev'essere più potente dell'uomo: ma l'uomo non può fare le cose che sono nel mondo; chi le ha fatte è maggiore dell'uomo, è Dio: dunque Dio esiste [2]. Ma il pensiero morale suggerisce altre prove, tratte dall'εὐσέβεια, dalla ὁσιότης, dalla δικαιοσύνη, che in quanto esistono, testimoniano l'esistenza di Dio [3]; e principalmente il pensiero morale postula un concetto morale di Dio, come fine e provvidenza, e allontana dall'opera di lui ciò che la causalità efficiente include: la causa del male [4]. Il Dio del sistema etico è causa del bene e non del male. È più adeguato all'idea del divino il naturalismo e panteismo del principio fisico? La provvidenza (πρόνοια) dà al Dio degli stoici il valore mo-

---

[1] Alex. Aphrod., op. cit., 37, 210, 14.

[2] Cic., *De nat. deor.*, III, 10, 25.

[3] Sext., *Math.*, IX, 123. Presso Cleante, troviamo anche una prova dell'esistenza di Dio tratta dall'argomento della « perfezione »; Sext., *Math.*, IX, 88 sgg. Se c'è una natura superiore a un'altra dovrebb'esserci una natura superiore a ogni altra, per l'impossibilità di un progresso all'infinito. Ora, v'è una graduazione di valore da animale ad animale, e l'uomo non può essere il culmine di essa, perchè è imperfetto, debole e bisognoso d'aiuto. E l'essere perfetto ed ottimo deve essere non solo superiore all'uomo ma colmo di tutte le virtù, immune da qualunque vizio; come tale, esso non può essere che Dio.

[4] Plutarch., *De Stoic. repugn.*, 23, p. 1049 e.

rale della personalità, sottraendolo all' indifferenza della concezione fisica.

E dalla stessa vittoria sulla indifferenza della causalità efficiente, produttiva del bene come del male, sorge, differenza profonda della moralità, il problema del male. Se tutto è retto dalla provvidenza, come si spiega il male? Crisippo, con un intuito geniale, ci scopre i nuovi orizzonti dell'etica: *Nullum contrarium* — così Gellio ci riassume il pensiero di lui [1] — *esse sine contrario altero. Quo enim pacto sensus iustitiae esse posset, nisi essent iniuriae?... quid item fortitudo intellegi posset, nisi ex ignaviae adpositione?... Alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est; si tuleris unum, abstuleris utrumque*. È questo un concetto profondissimo, di cui tuttavia lo stoicismo non ha e non può avere che una coscienza incompiuta. Esso emergerà nuovamente, e con coscienza più sicura, nella filosofia moderna, attraverso la lunga catarsi del male morale e metafisico che si compirà nel medio evo.

La risoluzione del fatalismo naturalistico e l' idea della provvidenza divina che ne integra l'opera, segnano il passaggio dalla fisica all'etica stoica. Non si creda però che quella risoluzione sia una vittoria piena sul meccanismo fisico, un affermarsi consapevole della libertà umana sopra i suoi presupposti naturali; è invece nient'altro che una deviazione dal materialismo iniziale, per le esigenze proprie della pura soggettività. Come nella logica il soggettivismo dell'adesione e della credenza lasciava in-

---

[1] Gellio (*N. A.*, VII, 1) riassume dal 4° libro del περὶ προνοίας di Crisippo.

tatto l'oggettivismo del sapere; così nell'etica la libertà umana e la provvidenza divina lasciano intatta l'oggettività dei rapporti necessari tra le cose; e solo la coscienza riflessa dello storico può, nella deviazione quasi inconsapevole dai principii fisici del sistema, riconoscere il progresso verso una posizione speculativa più avanzata.

6. L'ETICA STOICA. — Qui l'antico cinismo riappare ringiovanito, elevato a maggiore dignità e ad espressione storica della vita greca. Mentre infatti presso i cinici prevale una nuda e angolosa prassi morale, spoglia d'ogni luce d' intelligenza e di cultura, con gli stoici la visione morale si amplia ed accoglie in sè quei valori intellettuali che formano il grande retaggio della tradizione socratico-platonica. Il praticismo di Aristone rappresenta un caso quasi isolato; la grande linea di sviluppo della scuola, da Zenone a Crisippo, porta a un graduale capovolgimento delle premesse ciniche e ad un finale trionfo dell' intellettualismo.

Campeggia nell'etica stoica il concetto della virtù, definita come disposizione dell'anima congrua alla natura, o, nella ellittica espressione di Crisippo: διάθεσιν ὁμολογουμένην [1]. Questa idea della disposizione dell'anima, detta anche potenza (δύναμις) [2] ci ricorda Aristotele; ma più che in Aristotele è vivo il senso della soggettività da cui essa deriva, e della ragion pratica (φρόνησις) che la traversa.

Tutti i mezzi termini dell'aristotelismo, transa-

---

[1] DIOG., VII, 89.
[2] PLUTARCH., *De virt. mor.*, cap. 3, p. 441 c.

zioni del soggetto e dell'oggetto, sono banditi. La vita è sospesa a un'alternativa non attenuabile tra la virtù e il vizio [1]. E la valutazione della personalità umana si modella su questa antitesi: non esistono che uomini virtuosi e viziosi; ovvero, per quella conversione dei termini morali in termini mentali che forma l'aspetto precipuo dello stoicismo: saggi e stolti (σοφοὶ καὶ φαῦλοι).

La virtù non è un dono di natura, ma una lenta acquisizione umana, un perfezionamento dell'anima (τελειότης) [2]. Come possa accordarsi questa veduta, che pone la virtù sulla stessa linea dei valori mentali e la rende, socraticamente, comunicabile con l'insegnamento (διδακτή) [3], con l'altra, che si compendia nel precetto del seguir la natura, è una quistione alquanto dubbia, intorno a cui le fonti sono mute. Essa si può tuttavia risolvere secondo lo spirito generale del sistema, considerando che la natura da seguire non è la limitata e imperfetta natura umana, ma la natura universale [4], che, incarnando in sè lo spirito divino, può formare la meta ideale del perfezionamento umano. Che con la pratica la virtù possa accrescersi, tutti gli stoici convengono [5], che posa perdersi, Cleante nega e Crisippo afferma [6], in maniera assai più consona al carattere acquisitivo di essa. Un altro punto controverso è se la virtù sia una sola o se costituisca una pluralità. La tendenza, insita al sistema, ad accentrare i valori morali e a fissarli nell'intimità della coscienza, porta

---

[1] DIOG., VII, 227.
[2] DYROFF, *Die Etik der alten Stoa*, 1897, p. 61.
[3] DIOG., VII, 91.
[4] DIOG., VII, 87.
[5] PLUTARCH., *De Stoic. repugn.*, 13, p. 1038 e.
[6] DIOG., VII, 127.

gli stoici verso il monismo etico, abbassando le singole virtù a diversi aspetti o nomi di una sola virtù. Così per Zenone, la virtù fondamentale è l'intelligenza, che, esercitata nel campo degli ostacoli e dei pericoli, si chiama fortezza; nel campo delle risoluzioni ed esecuzioni, prudenza; nel campo della distribuzione, giustizia [1]. Anche più accentuato è il nominalismo di Aristone, secondo cui la sola virtù è la sanità morale, che prende diversi nomi nelle diverse relazioni e circostanze in cui opera, allo stesso modo che il coltello è uno, ma taglia ora una cosa ora un'altra, e il fuoco è identico, ma agisce su materie differenti [2]. Invece per Cleante, e specialmente per Crisippo, la pluralità ha una ragion d'essere più intrinseca; il che si giustifica dal loro punto di vista intellettualistico, perchè, anche nel campo teoretico, l'unità del sapere non distrugge la molteplicità delle scienze che ne scaturiscono [3]. Ma l'ammissione della pluralità non esclude a sua volta che tutte le virtù siano congiunte tra loro, non solo nel senso che chi ne possiede una le possiede tutte, ma ancora nel senso che ciò che si fa secondo una si fa secondo tutte [4]. L'unità è attiva e fattiva, non ricettacolo intellettualistico. E l'espressione massima del valore della virtù umana sta nella sua adeguazione con la virtù divina: *virtus eadem in homine ac in deo est* [5]. È questo un nuovo e grande principio: fino ad Aristotele, massima virtù era la contemplazione, che solleva l'uomo quasi a Dio, ma

[1] Zenone, *fr.* 2 (p. 120 Festa).
[2] Plutarch., *De virtute morali*, 2, p. 440 F.
[3] Bréhier, *Chrysippe*, p. 244 sgg.
[4] Plutarch., *De stoic. repugn.*, 27, p. 1046 *e*.
[5] Cic., *De Leg.*, I, 8, 25; v. anche Clem., *Strom.*, VII, 14, p. 886 Pott.

non l'adegua a Dio, e conserva, pur nella trasparenza della visione, il dualismo tra l'umano e il divino; questo invece s'annulla nella convergenza dell'azione, nella virtù morale, che, unificando l'uomo e Dio, vivifica l'uno e l'altro, dando all'uno coscienza del suo altissimo valore etico, all'altro il più accentuato carattere della personalità, che vince l'ingenuo panteismo della primitiva concezione fisica.

Dall' idea dell'attività morale come polarizzata tra il vizio e le virtù, derivano ricche conseguenze, le quali individuano caratteristicamente la dottrina stoica. Se i soli valori sono la virtù e il vizio, tutto ciò che di solito si stratifica tra questi estremi è privo di valore morale o, secondo la terminologia stoica, indifferente (ἀδιάφορον). Indifferente è la vita, la morte, l'opinione, la fatica, il piacere, la ricchezza, la povertà, la malattia, la salute [1]; insomma tutto ciò che non può avere come predicato il bene o il male. Questo indifferentismo tende a irrigidire la vita dello stoico. All'antico, ingenuo eudemonismo, egli contrappone la dottrina e la pratica secondo cui il dolore fisico non è un male, poichè non v' è altro male se non quello dell'anima [2]; egli rifiuta tutto ciò che non conferisce immediatamente alla sua dignità spirituale, onori, ricchezze, premi, pago della sua povertà, che, unita alla sapienza, è ricchezza: *solos sapientes esse, si mendicissimi, divites* [3].

Una strana derivazione del principio della polarità dei valori e dei disvalori morali è l'eguaglianza delle virtù tra loro e, rispettivamente, dei vizi. Tutti i peccati sono eguali: delinque così gravemente

---

[1] Stob., *Ecl.*, II, 57. 18.
[2] Sen., *Ep.*, 85, 30.
[3] Cic., *Pro Mur.*, § 61.

chi uccide il proprio padre, come chi uccide un servo [1], o chi addirittura uccide senza ragione un gallo [2].

Un più grave colpo riceve la vita passionale dello spirito, che rientra nella categoria del male morale. Per Platone e per Aristotele, la passione aveva ancora un carattere naturale e una sede propria in una zona inferiore dell'anima; quindi essa poteva essere attenuata e temperata, ma non distrutta totalmente. Per gli stoici invece, essa è un insano perturbamento, che può e deve essere rimosso. Donde si spiega la diversità della terapeutica: *nostri illas* (sc. *passiones*) *expellunt, Peripatetici temperant* [3]. Ma, sulla natura propria della passione, le vedute degli stoici sono molto imprecise, per il fatto stesso che essi non posseggono un principio antitetico a quello del bene, a cui possano far risalire l'origine dei mali dell'anima. La definizione zenoniana della passione è vaga e fluttuante: moto dell'anima, egli la chiama, contro natura e aberrante dalla retta ragione; o anche, appetizione smodata e troppo violenta [4]. Sembra di qui che egli voglia riporre la fonte negl' impulsi dell' istinto (ὁρμή); ma, poichè l' istinto è da natura e ciò varrebbe a legittimare la passione, egli aggiunge l' idea di un'aberrazione o d'una smoderatezza, che la riconduce nell'àmbito dei disvalori spirituali, che hanno il loro correttivo nella volontà e nel giudizio. Più esplicitamente Crisippo contesta il carattere involontario e irresistibile della passione, e la include nella categoria delle tendenze che implicano l'assenso dell'anima e che

[1] Cic., *De fin.*, IV, 75.
[2] Cic., *Pro Mur.*, § 61.
[3] Sen., *Ep.*, 116, 1.
[4] *Fr.* 1 del περὶ παθῶν (p. 66 Festa).

sono pertanto in nostro potere [1]. Poco manca che, nel suo intellettualismo, egli ne faccia un errore logico; è certo almeno che, secondo lui, correggendo il giudizio su cui la passione si fonda, questa viene annullata. È interessante tuttavia il suo tentativo di classificare in alcuni grandi gruppi tutto il complesso mondo passionale. Le passioni fondamentali sono per lui quattro: il piacere, il dolore, il desiderio e la paura; ma, a voler contare le ramificazioni secondarie, le distinzioni si moltiplicano a decine.

Da un punto di vista qualitativo e morale, tra passione e passione non v' è differenza; anche i più nobili impulsi subiscono la sorte dei peggiori: la misericordia, per es., è detta un vizio o un morbo dell'anima [2]. Come si esprime Cicerone, riassumendo la dottrina stoica: *sapientem gratia nunquam moveri, nunquam cuique delicto ignoscere; neminem misericordem esse nisi stultum ac laevem; viri non esse neque exorari neque placari* [3]. E tutto ciò ch' è in sè indifferente, diviene un male se è contaminato dalla passione: così la morte, la quale appartiene alla categoria dell'adiaforo, mutandosi in paura della morte è un disvalore dello spirito. Di fronte alla passione, l'atteggiamento del saggio si compendia nell'apatia (ἀπάθεια) e nell'atarassia (ἀταραξία = imperturbabilità), negazioni della passività inerente agli affetti. Sul modo di giungere a questo stato i metodi terapeutici dei maestri erano diversi. Cleante pretendeva rimediare alle passioni insegnando la saggezza. Con maggiore penetrazione psicologica, Crisippo invece intendeva che nel mo-

---

[1] Cic., *Tusc.*, IV, 14.
[2] Sen., *De clementia*, II, 5; Lactant., *Instit. div.*, III, 23.
[3] Cic., *Pro Mur.*, § 61.

mento della passionalità più intensa un correttivo intellettuale non è possibile; e, collocandosi dal punto di vista dell'uomo medio e dei suoi doveri giornalieri, vedeva l'assurdità della pretesa d'impartirgli un corso di filosofia stoica. Egli quindi non esigeva la saggezza se non dal medico delle passioni; pei comuni ammalati, i rimedi che egli impiegava di preferenza erano preventivi, e consistevano in meditazioni e in massime, capaci di agguerrirli contro i mali dell'anima.

Il diritto forma un momento importante della morale stoica. Il diritto è da natura e non da convenzione[1]; la legge è somma ragione insita in natura, che comanda ciò che bisogna fare e vieta il contrario[2]. La convivenza sociale è dedotta dal concetto stesso della natura; la patria è concepita oltre i confini della città, come: *mundus hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communem secum dederunt*[3]. Questo cosmopolitismo non è tuttavia armonicamente fuso con l'individualismo centrale della dottrina, donde quell'incertezza, quel dissidio nella condotta, che si compendia nelle parole citate di Seneca: *nemo ad rempublicam accessit, nemo non misit.*

---

[1] Diog., VII, 128.

[2] Cic., *De leg.*, I, 6, 18. Questa affermazione contrasta con altre, in cui si dà alla legge un carattere convenzionale. La contraddizione apparente si risolve distinguendo quel che v'è di convenzionale nelle leggi della città, da quel che v'è di naturale e comune a tutte le città.

[3] Cic., *De rep.*, I, 19. Non bisogna intendere, come dice giustamente il Bréhier (*Chrysippe*, p. 267) che questa cosmopoli stoica sia alcunchè di simile a un impero di Alessandro esteso fino ai limiti del mondo: si tratta per gli stoici di relazioni interumane, indipendenti da ogni forma politica. Ma essi impiegano, per designare questo concetto, il vocabolario della politica, non avendone un altro a disposizione.

Dall'obbedienza stessa alla legge si svolge un motivo intimo di libertà: liberi sono coloro che vivono nella legge: ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν ἐλεύθεροι [1]. È una parola nuova, che vince l'antica schiavitù della legge trascendente ed esterna, col renderla intima allo spirito. Ma più grande è la vittoria sulla schiavitù, nel principio, gettato quasi in faccia ad Aristotele, che nessuno è schiavo per natura [2]. Alla vecchia distinzione naturalistica, subentra una distinzione ideale e morale; liberi sono i σοφοί, schiavi i φαῦλοι [3]. E similmente contro l'antica aristocrazia castale, si leva il nuovo principio: *nemo altero nobilior nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius* [4]. V'è qui una nuova redistribuzione di valori morali e sociali, una nuova aristocrazia, fatta di meriti e di virtù.

All'antico oggettivismo del bene e del male subentra un soggettivismo estremo, che scruta la moralità più addentro che nell'azione, nell'intenzione: si è ladro, anche prima d'inquinare la propria mano, quando si ha l'intenzione, la volontà di rubare [5], così parla Cleante. Non v'è azione retta se non è retta la volontà, dalla quale l'azione deriva. A sua volta la volontà non è retta se non è retto l'abito dell'animo, da cui la volontà deriva; così Crisippo [6].

Tutto l'ideale morale della dottrina stoica è personificato nella figura del saggio, accuratamente delineata, anche nei minimi particolari. Egli vive in perfetta beatitudine: è ricco nella povertà, è bello

---

[1] PHILO, 442, 22 Mang.
[2] DIOG., VII, 121.
[3] DIOG., ibid.
[4] SEN., *De benef.*, III, cap. 28.
[5] SEN., *De benef.*, V, 14, 1.
[6] SEN., *Ep.*, 95, 57.

anche se sordido, è libero anche nei vincoli; autarca, austero, re e possessore di scienza regale, sacerdote, profeta, retore, poeta, dialettico. Egli non inganna nè s'inganna, non muta consiglio, ma è fermo nei suoi propositi; in lui non cade malattia; in lui nessun bisogno; nulla gli accade fuori del suo volere. Al saggio non si fa ingiustizia, perchè per lui la giustizia non richiede il riconoscimento altrui, ma si realizza in lui solo. E principalmente, il saggio ha la piena, integra disposizione di sè, l'intima superiorità di fronte agli eventi esteriori, la sufficienza a se medesimo [1].

Questa figura del saggio è molto nobile ed elevata, ma rischia di svaporare in una mitica astrattezza. E la vita morale ridotta all'alternativa tra una saggezza così irreale e lontana e una stoltizia non meno tipizzata e di maniera rischia a sua volta di lasciar cadere fuori di sè tutto ciò che forma la ricchezza dell'esperienza pratica. Perciò soccorrono alcuni utili temperamenti, volti a reintegrare, pur sopra un piano diverso, quel che si stratifica tra i termini estremi dell'alternativa morale, e che, come sappiamo, rientra nella categoria dell' indifferente. Le cose dette indifferenti in realtà son tali solo in rapporto col bene e col male, in se stesse però differiscono, e alcune meritano di essere preferite (προηγμένα), altre respinte (ἀπροηγμένα), altre infine sono neutre [2]. Nessuno dei beni veri e propri rientra in questi gruppi, perchè i beni hanno già di per sè il massimo della stima; mentre il preferibile, trovandosi in un posto secondario

---

[1] V. per questi vari predicamenti: DIOG., VII, 125; SEXT., *Math.*, XI, 170; DIOG., VII, 117; STOB., *Ecl.*, II, 67, 20; II, 114, 16; II, 111, 18; SEN., *De benef.*, IV, 34; CIC., *Tusc.*, III, 19; AUGUSTIN., *De vita beata*, cap. 25; PLUT., *De stoic. repugn.*, cap. 20, p. 1044 *a*.

[2] ZENONE, *fr.* 41 (p. 65 Festa).

e con una stima minore, tende ad avvicinarsi in qualche modo alla natura dei beni [1]. Così tra l'azione perfetta e l'errore si forma una zona intermedia del conveniente e del doveroso (καθήκοντα = *officia*), che ha vari gradi (μέσα, τέλεια), e che al suo culmine costituito dalle azioni rette (κατορθώματα = *perfecta officia*) confina quasi con la virtù del saggio. Anzi, presso i successori di Crisippo (per es. Antipatro), accade di notare che l' idea di questi doveri si sovrapponga e si sostituisca l' ideale troppo astratto del saggio: la moralità che al principio sembrava incompatibile con l'adiaforia, finisce quasi per coincidere con essa.

Malgrado questi temperamenti, ciò che caratterizza l' intuizione stoica della vita è la sua negatività, che non è abbandono delle forze, passività innanzi agli eventi, come sarà in seguito per gli scettici, ma è ancora azione: azione negatrice di ogni espansione delle forze spirituali, azione negatrice della legge stessa dell'attività. Ma in questa negazione lo spirito sente ancora di posseder se medesimo, sente nella rinunzia la volontà di rinunziare. Ecco l'ultimo presidio di quell' idea positiva e affermativa della vita, che il pensiero greco dell'età classica s'era formata, ed a cui pertanto lo stoicismo si riallaccia, come suo ultimo momento.

V' è tuttavia nell'affermazione tutto quel che di sterile apporta la sua immanente negatività. A che, noi ci chiediamo, tanto sforzo, a che tanto dispendio di energia? L'affermazione è sterile, increativa, si esaurisce in se medesima, nell'attività del negare. Con essa, lo spirito non si accresce, non si svolge, ma s' inviluppa in sè, si corrode, contraddicendo alla

[1] ZENONE, *fr.* 40 (p. 64 Festa).

realtà del proprio essere. La virtù stoica, guardata nella sua efficacia altamente umana, ci appare come una virtù inutile, guardata nella sua azione sul soggetto stesso che la pratica, come rovinosa alla salute dello spirito. Essa è dispendio di energia senza riacquisto; perdita senza reintegrazione; è una virtù corrosiva. Essa è l'ultimo, meraviglioso esempio degli *splendida vitia* dei gentili, contro cui insorgeranno le umili virtù cristiane; umili, ma creative.

L'esplicazione finale di quella virtù è la morte, negazione suprema della vita, intesa come suprema affermazione di sè o come suicidio. Ma anche qui il suicidio appare come un eroismo inutile. Ce lo attestano le stesse parole bellissime di Seneca: *quod si convivere etiam Graecis iuvat, cum Socrate, cum Zenone versari; alter te docebit mori cum necesse est; alter ante quam necesse est.*

La virtù degli Stoici, nella vanità della sua tensione, ci palesa la vanità dello sforzo del decadente pensiero greco per contrastare alla dissoluzione dell'antica vita e dell'antica scienza. In una civiltà che crollava, pensarono gli Stoici di potere star fermi e incrollabili tra le rovine; in realtà, restarono fermi, ma non come uomini vivi, bensì come ruderi tra le rovine.

VII

GLI EPICUREI

1. Il fondatore della scuola e i primi seguaci. — La filosofia epicurea presenta, attenuati, i caratteri dello stoicismo: l'affermazione della soggettività è già meno energica, la corrosione delle forze spirituali è più accentuata, dovunque comincia a farsi strada un certo scetticismo. Il carattere pratico della dottrina, che gli stoici cercavano di stabilire senza svalutare gli atteggiamenti teoretici dello spirito, ma soltanto piegandoli alle esigenze morali, qui viene inteso come una vera e propria svalutazione del puro e disinteressato sapere.

Tuttavia, nel formulare un giudizio d'insieme sull'epicureismo, noi dobbiamo guardarci dall'accogliere passivamente le impressioni dei critici e degl' interpreti antichi, che, per la maggior parte, sono animate da profonda avversione e da disprezzo. Una filosofia che bandiva Dio dal mondo e prendeva come propria insegna il piacere, doveva necessariamente suscitare una viva reazione negli ambienti religiosi, pagani e cristiani, e divenire il bersaglio preferito d'un pio zelo, scrupoloso di tutto, fuorchè della verità storica. Ma, contro le innumerevoli denigrazioni accumulate dai secoli intorno a questa filosofia, sta

l'impressione schietta e immediata che suscita in noi la lettura degli scritti superstiti di Epicuro; ed è l'impressione di trovarci in presenza di un saggio sereno, non di un volgare gaudente. Questo contrasto tra l'immagine deformata dalla tradizione e il vero volto del filosofo è stato già avvertito da uno dei più antichi storici della filosofia, da Diogene Laerzio, che, nella sua *Vita di Epicuro*, pur raccogliendo le voci maligne della leggenda, ha sentito il bisogno di opporvi le parole stesse del fondatore della scuola; e, così facendo, ha salvato alla posterità le fonti più preziose ed autentiche della nostra informazione storica.

Con le necessarie cautele che queste premesse ci suggeriscono, noi possiamo vagliare le notizie dossografiche che ci sono state tramandate intorno alla scuola epicurea. Ci vien detto che il maestro raccogliesse intorno a sè tutti coloro che erano *rudes omnium litterarum* [1], e non rifiutasse neppure le etère. La notizia è attendibile, ma, come al solito, ci è stata trasmessa con un significato peggiorativo, che contrasta con le intenzioni del fondatore. Questi non intendeva creare una scuola scientifica, ma una scuola di saggezza pratica, alla quale pertanto qualunque età della vita [2], qualunque condizione sociale e qualunque grado di cultura potevano offrire una materia appropriata. Questo più ampio reclutamento, in confronto delle aristocratiche scuole del passato, è già l'indizio di un mutato atteggiamento spirituale. C'è qualcosa di religioso, in questo appello ai meno

---

[1] LACTANT., *Div. Inst.*, III, 25, 7.

[2] Si ricordi il monito della *Ep. a Meneceo*, § 122: « Nessuno, mentre è giovane, indugi a filosofare, nè, vecchio, si stanchi di filosofare ».

dotati e perfino ai reietti, ai quali viene offerta una speranza di salute, non tanto per mezzo della dottrina, di cui non sono capaci, quanto per mezzo dell'esempio e della disciplina di vita, che sono accessibili a tutti. « Le grandi anime epicuree, dice Seneca [1], non le fece il sapere, ma l'assidua compagnia di Epicuro »: v'è qui in germe il principio di una iniziazione pratica, che fruttificherà nella sopravveniente età religiosa dello spirito.

Dato questo orientamento, è naturale che i problemi della cultura, per sè considerati, passino in secondo piano. Così le fonti ricordano che Epicuro ha disprezzato le matematiche e le lettere, le prime per la loro astrattezza, che nulla conferisce alla pratica, le altre perchè distolgono gli uomini dalla retta via dell'evidenza, facendoli cadere in quella contorta dell'opinione. Ma il rimprovero che gli vien mosso dagli stoici, di essere quasi un rozzo illetterato [2], è del tutto falso: egli è autore di più di trecento scritti che, come possiamo argomentare dai pochi che ci sono rimasti, se non rivelano grandi qualità letterarie, coprono almeno tutto il campo del comune sapere del tempo. Però un vero interesse scientifico, paragonabile, non diciamo a quello di Platone o di Aristotele, ma a quello degli Stoici, non può essere con coscienza attribuito al fondatore dell'epicureismo. Questi ha composto una *Fisica* in 37 libri, di cui possediamo un compendio autentico in due lettere conservateci da Diogene e una più larga esposizione nel poema di Lucrezio: eppure non ci è dato di notarvi nessun movimento originale di pensiero, nessuna scoperta di verità nuove. Epi-

---

[1] Sen., *Ep.*, 6. 6.
[2] Cic., *De fin.*, II. 6, 18; *De divin.*, II, 50. 103.

curo moveva all' indagine dei fenomeni naturali non per il gusto disinteressato della ricerca, ma per un bisogno preconcetto di scegliere, tra le dottrine già formulate, quelle che meglio potessero servire da introduzione e da fondamento alla sua etica. Di qui, la preferenza ch'egli accordava al materialismo, non come una visione più scientifica delle cose, ma come un' interpretazione della natura, capace di sgombrare le menti dalla paura degli dèi e dai vani fantasmi della mitologia popolare. E in confronto col modello democriteo, il suo materialismo rappresenta, dal punto di vista scientifico, un notevole peggioramento, per alcune innovazioni arbitrarie, come quella della declinazione e del peso degli atomi, e per alcuni canoni metodologici, come quello delle spiegazioni multiple, che limita l'opera del pensiero alla raccolta di una serie di opinioni plausibili, senza spingere fino in fondo la ricerca delle cause. Questi difetti si aggravano da Epicuro ai suoi seguaci: il primo, almeno, poteva rivendicare l'originalità della scelta delle dottrine più consentanee alle esigenze etiche del sistema; ma una volta compiuta la scelta, ed effettuate le correzioni necessarie, egli si credeva in diritto di imporre quelle dottrine con l'autorità di dogmi, e pretendeva perfino dai suoi scolari che le mandassero a mente nella forma in cui le comunicava ad essi [1]. Il che da una parte ci conferma il carattere quasi religioso del suo insegnamento; dall'altra ci spiega come mai le formule atomistiche, le quali sono sempre state degli utili mezzi euristici per gl' ingegni dotati di qualità scientifiche, si siano invece palesate affatto

---

[1] Per es. *Ep. a Pitocle*, § 85.

infeconde nelle mani degli epicurei, sì che nessuna scoperta nel mondo della natura è legata al loro nome.

Anche più contrastanti sono i giudizi degli antichi sull'etica epicurea. Ai seguaci, il fondatore della scuola appare quasi come un dio, portatore di un messaggio di libertà e di pace. E come un dio essi l'onorarono dopo la morte, solennizzando ogni anno l'apparizione di lui sulla terra, con un banchetto che rivestiva il carattere di un'agape mistica. Ancora a distanza di due secoli questo culto era così vivo, che Lucrezio poteva trarne l'ispirazione d'uno dei suoi inni più fervidi [1]. A tanta elevazione fa riscontro, da parte degli avversari, uno sforzo egualmente pertinace per degradare Epicuro e i suoi fautori al livello di una bruta e avida animalità, e lo sforzo è riuscito a tal punto, che il nome stesso di epicureismo conserva ancora quel certo senso di malfamato che la tradizione gli ha impresso. Ma la verità storica è ben lontana dalle due opposte esagerazioni. L'etica epicurea effettivamente esordiva col tema del piacere, e talvolta anzi s'indugiava ad accentuarlo, come per gusto dello scandalo, nella forma più cruda e volgare. Ma non era qui il pregio e il senso profondo della dottrina: non v'era bisogno di un Epicuro per invitar gli uomini a godere! Epicuro voleva invece insegnare a godere, e questo suo intento didascalico doveva necessariamente intaccare la sostanza bruta del godimento, avvezzando gli uomini a scegliere, a moderare, a rinunziare, fino al punto di trasformarla in una docile materia di un sicuro possesso spirituale. Così il centro della dottrina finiva per spo-

---

[1] LUCRET., Introduzione al libro V del *D. r. n.*

starsi dal piacere effimero e superficiale a un potere razionale più profondo, capace di disciplinare e di dominare gl' impulsi sensibili.

Epicuro nacque a Samo intorno al 342-341 a. C. Visitò da giovane Atene e frequentò l'Accademia, al tempo dello scolarcato di Senocrate. Nell'etá più matura, dopo aver professato un rapsodico insegnamento nelle città di Colofone, di Mitilene, di Lampsaco, si stabilì definitivamente in Atene e vi fondò, nel 307-6, la sua scuola, che prese il nome di «giardino», dalla villa in cui aveva sede. Intorno a lui si raccolsero numerosi scolari, attratti dalla facilità del reclutamento e dall'ascendente morale del maestro, che prometteva loro un asilo di vita serena. La vita della comunità epicurea era sobria e frugale; la disciplina pratica e l'esempio avevano in essa una parte più importante dell' insegnamento dottrinale. E tra gli esempi, più di tutti doveva imprimersi nell'animo dei seguaci quello che lo stesso Epicuro offrì con la sua morte, per la fermezza e l' impassibilità con cui seppe sopportare gli atroci dolori del male della pietra, che lo condusse alla tomba nell'anno 270.

Dei numerosi scritti di Epicuro non possediamo, in massima parte, che i nudi titoli: *Della natura*, *Degli atomi e del vuoto*, *Del fine*, *Degli Dei*, *Delle elezioni e delle avversioni*, *Del destino*, *Dei simulacri*, *Della giustizia*, ecc. A noi non sono pervenute se non alcune più brevi composizioni, che per fortuna compendiano i tratti essenziali della dottrina, e cioè: tre lettere, a Erodoto sulla cosmologia, a Pitocle sulla meteorologia, a Meneceo sulla morale; una raccolta di *Massime capitali* (κύριαι δόξαι), di cui c'è anche un'altra versione, con notevoli varianti

e aggiunte, in un manoscritto vaticano; diversi frammenti estratti dai papiri e il *Testamento*[1].

Tra i più importanti seguaci si ricordano: Metrodoro, Poliano, Ermaco, che dopo la morte del fondatore resse la scuola, Colote, contro cui alcuni secoli più tardi scrisse Plutarco; tra gli altri posteriori, Polistrato, e, verso la fine del II secolo, Apollodoro, celebre per la sua cronaca della filosofia. Nel II secolo a. C. l'epicureismo si trasferì a Roma, dove contò molti seguaci: tra i primi Amafinio; in seguito, il poeta Lucrezio, e, contemporaneo di lui, il medico Asclepiade di Bitinia. In Atene, la scuola epicurea si attardò per più secoli ancora.

2. La fisica epicurea. — La svalutazione epicurea del sapere teoretico si riflette fin nella partizione della filosofia. Alle tre scienze degli stoici, ne subentrano due: la fisica e l'etica. La logica, che nello stoicismo serviva ancora a legittimare l' indagine fisica, diviene non altro che un'appendice della fisica: se non avremo indagato la natura delle cose — così si esprime Epicuro — in nessun modo potremo difendere il giudizio dei sensi. E la logica, col nome di canonica (τὸ κανονικόν), forma l'ultimo capitolo della fisica, e vien trattata ὁμοῦ τῷ φυσικῷ[2].

Lo studio della fisica ha nella concezione epicurea un' importanza psicologicamente maggiore che nello stoicismo, in quanto è più intrinseca alla con-

---

[1] Questi scritti sono stati raccolti, insieme con la dossografia, da H. Usener: *Epicurea*, Lipsiae, 1887. Un'altra raccolta, limitata alle opere, ai frammenti e alle testimonianze sulla vita (tradotta in italiano), è quella del Bignone, *Epicuro*, Bari, Laterza, 1920 (nei *Filosofi antichi e medievali*). Recentemente il Vogliano ha pubblicato alcuni frammenti della *Canonica*, estratti dai papiri.

[2] Diog., x, 30.

cezione etica della vita che ne forma l'avviamento e insieme il coronamento. Quello studio è infatti suggerito dal bisogno che l'uomo ha di liberarsi di vani fantasmi e di superstizioni dannose alla tranquillità dell'anima. Solo guardando e considerando i fenomeni per quel che sono, nei loro nessi puramente naturali, rimovendo l' immaginazione di potenze occulte dietro di essi, l' uomo conquista la felicità, che è la meta della sua vita. E l' importanza della fisica epicurea, più che nel suo contenuto sistematico, il quale è ricalcato in gran parte sulla dottrina di Democrito, sta nello spirito sereno e spregiudicato che circola attraverso di essa.

Epicuro, per questo suo atteggiamento, è apparso non solo come un maestro a numerose generazioni di scienziati, ma anche come un liberatore e quasi come un redentore. Delle due lettere in cui la dottrina fisica ci è stata tramandata, acquista, per tale riguardo, un particolare rilievo quella ch' è diretta a Pitocle, sui mondi, gli astri, i fenomeni tellurici, ecc., dove la cura costante di Epicuro è di spiegare le cose celesti con l'analogia dei consueti fenomeni che accadono sulla terra, e questi ultimi, naturalmente, con criteri del tutto empirici, che anche quando non colgono nel segno, denotano sempre un abito mentale spregiudicato e realistico.

La dottrina dei principii fisici è esposta nella *Lettera a Erodoto*, ed ha le sue fonti, come si è accennato, nella fisica democritea, che essa riproduce con grande fedeltà, ma pur con una certa coscienza critica delle difficoltà e dei dubbi, maturati in seno alla filosofia posteriore. Si tratta dunque di una fisica schiettamente materialistica, senza quelle deviazioni verso la teologia che il pensiero stoico aveva introdotto, per giustificare alcune esigenze estranee alla fisica.

Il principio fondamentale di questa fisica è che nulla si genera dal nulla. Infatti, se ciò che scompare potesse risolversi nel nulla, tutte le cose sarebbero ormai perite, perchè nelle singole dissoluzioni si sarebbe già annientata la materia che le costituiva [1]. E come non c'è fine, così non c'è inizio delle cose: l'universo è quale è sempre stato, e tale sarà in eterno, non potendosi convertire in qualcosa di diverso. Nessun Dio l'ha creato in un certo tempo: quale evento nuovo avrebbe potuto spingere gli dèi, dopo tanto tempo passato in riposo, a mutar consiglio e a creare? E il bisogno di novità non è per se stesso il segno di una mancanza, indegna di coloro a cui pur si attribuisce un'esistenza completa e felice? [2].

Ingredienti del mondo sono i corpi e lo spazio vuoto, senza del quale non sarebbe possibile il movimento. E i corpi, a lor volta, o sono composti, o tali che di essi constano i composti: gli elementi semplici sono indivisibili e solidi (atomi), per l'impossibilità che l'essere si vanifichi nel nulla [3]; essi son privi di qualità, e le loro differenze, di natura puramente quantitativa, sono estremamente numerose, ma non infinite, altrimenti bisognerebbe che ci fossero anche degli atomi d'infinita grandezza [4]. Queste differenze si compendiano in tre gruppi, forma, grandezza e peso (σχῆμα, μέγεθος, βάρος), dove l'ultimo rappresenta un'innovazione di fronte alla fisica democritea, suggerita da reminiscenze aristoteliche. A una concezione essenzialmente statica

---

[1] *Ep. a Erod.*, § 39.
[2] LUCRET., V, 165 sgg.
[3] *Ep. a Erod.*, §§ 39-40.
[4] *Ep. a Erod.*, § 42; LUCRET., II, 480.

della materia, com'è quella di Epicuro, ripugna ammettere che gli atomi possano essere, per propria natura, dotati di movimento: occorre una spinta che li ponga in moto, ed essa è data dal peso, che li fa precipitare nel vuoto infinito. Ma, poichè manca un centro nell'illimitato universo, il peso non può avere, come per Aristotele, il valore di una forza centripeta, bensì quello di una tendenza assoluta verso il basso. La velocità di questa pioggia atomica é diversa secondo i diversi gradi di aggregazione della materia. Essa è massima nel vuoto; ed ivi anzi tutti gli atomi, qualunque sia la loro forma e il loro peso, sono equiveloci, perchè nessun impedimento ne rallenta la caduta [1]. Ma, urtando gli atomi tra loro, e rimbalzando, e allacciandosi insieme, essi si ritardano vicendevolmente, formando delle zone di maggiore densità materiale, ciascuna delle quali costituisce il nucleo di un mondo. Di qui scaturisce la grande differenza tra l'estrema velocità della luce, i cui atomi si muovono in un mezzo rarefatto, e la relativa lentezza dei moti che avvengono sulla terra e dovunque la compattezza della materia è d'impedimento al libero passaggio degli atomi. A loro volta, gli urti e i rimbalzi che sono la causa dell'addensamento atomico, e quindi della formazione dei corpi, non sarebbero possibili se gli atomi si movessero lungo delle traiettorie assolutamente verticali, perchè in tal caso essi non sarebbero soggetti a incontrarsi. Bisogna dunque ammettere un'arbitraria declinazione del loro movimento, che non ha nessuna ragione causale (in contrasto col principio che nulla vien da nulla) e che serve a spiegare l'intreccio delle traiettorie atomiche. Questo stesso *deux ex machina*

---

[1] *Ep. a Erod.*, § 61; LUCRET., II, 238.

giova anche a render conto di quei moti che « rompono le leggi del destino », cioè dei moti liberi della volontà umana [1].

L'universo, nel suo tutto, è infinito, perchè il finito ha un'estremità delimitata da altro, mentre nulla v' è che faccia da limite al tutto [2]. E in esso v' è un numero illimitato di terre e di cieli, perchè non è verosimile che esistano solamente la nostra terra e il nostro cielo, e che al di là restino inattivi gl' innumerevoli corpi primi dell'universo [3]. Un mondo si produce in una porzione di spazio, in cui vi sia molto vuoto, ma che non sia però assolutamente vuoto, quando determinati e acconci atomi vi affluiscono da un solo o da più mondi o *intermundii* [4]. La sua genesi, la sua distruzione, la sua rigenerazione avvengono in virtù delle forze meccaniche del movimento; e non v' è nulla di divino nella sostanza di esso, e neppure nel suo moto. Questa falsa credenza nell' intervento degli dèi genera perturbazioni ed errori, per rimuovere i quali bisogna affidarsi ai sensi, all'evidenza immediata [5]. Una tale fonte d' informazione suggerisce però ad Epicuro idee molto fallaci sulla dimensione dei corpi cosmici: come quella, già enunciata da Eraclito, che il sole non sia più grande di quanto ci appare [6].

L'anima è sostanza corporea composta di sottili

---

[1] Il carattere arbitrario di questa « declinazione » si argomenta anche da ciò, che non tutti gli atomi vi sono soggetti, ma « alcuni cadono perpendicolarmente, altri declinano spontaneamente »; *Ep. a Erod.*, § 43. V. anche Lucret., II, 221. 251 sgg.; Cic., *De fin.*, I, 6, 18; *De fato*, 9, 18.

[2] *Ep. a Erod.*, § 41.

[3] Lucret., II, 1048 sgg.

[4] *Ep. a Pitocle*, § 89.

[5] *Ep. a Erod.*, §§ 76, 82, 63, 67.

[6] *Ep. a Pitocle*, § 91.

particelle, diffusa per tutto l'organismo, simile a un fluido ventoso commisto a calore [1]. Immateriale essa non può essere, non essendo pensabile d' immateriale che il vuoto. Ma il vuoto non può agire nè patire, ciò che sarebbe assurdo detto dell'anima. E, conseguenza inevitabile della materialità, è la corruttibilità dell'anima, senza l' inconseguenza degli stoici, che le accordavano un prolungamento di durata, fuori del rapporto col corpo.

L'energia dell'anima è impiegata per massima parte nella sensazione. La conoscenza sensibile avviene per mezzo di idoli (εἴδωλα), immagini che si distaccano dai corpi, e, attraversando lo spazio con estrema rapidità (superiore a quella della luce, perchè la loro sottigliezza incontra minimi impedimenti nella resistenza dell'ambiente), giungono agli organi ad esse appropriati. Questi efflussi si partono continuamente dalle superfici degli oggetti, e tuttavia essi non ne scemano la massa, perchè ad ogni emissione corrisponde una reintegrazione a spese della circostante materia [2]. L'errore ha la sua origine non nella sensazione, ma nell'opinione; dal che Epicuro non trae, con Aristotele, la conseguenza giusta, che la sensazione in sè non sia nè vera nè falsa; bensì quella che essa sia sempre vera e che il falso esista soltanto nella mente. Quindi, per lui, anche le sensazioni avute nel sonno sono vere [3].

La genesi del pensiero non differisce da quella del senso: materiali sono gl'idoli mentali come quelli sensibili. Il concetto non è valido che a titolo di prenozione (πρόληψις), cioè di rappresentazione

---

[1] *Ep. a Erod.*, § 63.
[2] Ibid., § 48.
[3] Ibid., §§ 48, 51.

generale insita in noi e risultante da un'associazione di ricordi delle cose che ripetutamente ci sono apparse dall'esterno. Per es., il concetto di uomo raccoglie in sè un certo numero di qualità determinate tratte da precedenti esperienze; sicchè, quando un individuo ci si presenta, la prenozione di quelle qualità ci aiuta a identificarlo [1].

Dal concetto empirico così inteso, che non accoglie in sè il falso, perchè è partecipe dell'evidenza immediata dei sensi da cui è tratto, Epicuro distingue l'opinione o presunzione (ὑπόληψις), che può esser vera o falsa, secondo che è confermata o no da testimonianza sensibile [2].

Il criterio della verità consiste dunque, direttamente o indirettamente, nell'evidenza sensibile (ἐνάργεια), cioè in quella impressione immediata e vivace di veridicità, che è propria della sensazione. Di qui si può facilmente osservare un'attenuazione di quella forza centrale della soggettività, che formava il pregio del criterio degli stoici. Per costoro, la credenza, la fede, attingevano all' intimità dello spirito la propria energia; l'evidenza degli epicurei affiora invece alla superficie dell'anima. E perciò invano essi cercano di riconquistare, col sussidio del loro criterio, la visione fisica democritea: l'esistenza sensibile non comporta nulla di simile, perchè nega quella mediazione e quella riflessione che formano il carattere precipuo della scienza. Su quale fondamento sensibile, infatti, può essere basata l' idea di un mondo materiale composto di atomi e di vuoto, cioè di elementi privi di ogni qualità accessibile ai sensi? L'epicureismo è posto inconsapevolmente innanzi a

---

[1] Diog., x, 33.
[2] Ibid., x, 34.

un dilemma: se vuole raggiungere una visione scientifica e sistematica del mondo, deve rinunziare al suo criterio e accettare i risultati di un sapere non suo; se vuole invece applicare il proprio criterio, deve rinunziare alla scienza. E neppure a questa seconda alternativa esso ha saputo sottrarsi, ma l' ha contaminata acriticamente con l'altra. Il metodo delle spiegazioni multiple, esposto nella *Lettera a Pitocle,* è un esempio di quel che l'evidenza sensibile, per sè presa, è in grado di offrirci. Si tratta di salvare i fenomeni, cioè di considerare come vera qualunque spiegazione che s'accorda con essi. Ma poichè ogni fenomeno comporta una molteplicità d'interpretazioni, non è lecito respingerne nessuna, anche se, essendo tutte d'accordo con le apparenze, sono in contrasto tra loro. Le semplificazioni di questo fallace metodo abbondano nella *Lettera a Pitocle*: « Il sorgere e il tramontare del sole, della luna e dei rimanenti astri può prodursi per accensione e spegnimento: infatti non v' è alcuna attestazione contraria dei fenomeni di cui abbiamo esperienza. Però i predetti fenomeni possono avvenire anche per apparizione sopra la terra e per successiva occultazione, perchè neppure in questo caso sta la contraria attestazione dei fenomeni... Quanto ai loro moti, non è impossibile che siano causati dal moto vorticoso di tutto il cielo, o anche è possibile che il cielo stia fermo e che essi rotino... Il calare e crescere della luna può avvenire per conversione di questo astro, o per diversa conformazione dell'aria, o per occultazione » [1], e così via. È facile di qui vedere come sia scarsa la forza discriminativa delle apparenze, quando queste son prese nella loro bruta immedia-

[1] *Ep. a Pitocle,* §§ 92, 94.

tezza sensibile, senza quelle coordinazioni e quei nessi che solo il pensiero può istituire. Quale valore scientifico è lecito assegnare a siffatte interpretazioni, che concludono proprio nel punto da cui la vera ricerca scientifica dovrebbe esordire? L'unico, e certo non trascurabile, pregio di questo metodo sta nell' intimo convincimento che lo sorregge, che qualunque spiegazione della natura debba essere contenuta nell'àmbito di principii e di leggi naturali, senza ricorso ad estranei sussidi.

Sulla densa materialità dell'universo fisico, si distende, materia più sottile, ma pur sempre materia, la divinità. Però agli dèi d' Epicuro non incombe il grave còmpito di reggere il mondo, che si regge da sè, con le proprie forze e per le proprie leggi, bensì quello, assai meno molesto, di trascorrere il tempo in una tranquilla e inerte beatitudine: *placidum degunt aevom vitamque serenam*[1]. E, poichè loro sede non può essere nessuno dei mondi del cui dominio sono stati spossessati, Epicuro ne assegna ad essi un'altra negli *intermundia,* cioè negli spazi inframondani.

La provvidenza degli stoici esula dalla natura, e con essa ogni finalità: non soltanto gli dèi non si curano delle umane vicende[2], ma neppure intervengono per indirizzare finalisticamente il corso della natura. Ciò che per gli stoici era stato una prova in favore della provvidenza, diviene ora la massima prova in contrario: la spiegazione del male. Dio, dicono gli epicurei[3], o vuol togliere i mali e non può, o può e non vuole, o non vuole e non può, o vuole e può. Nel primo caso, è un dio inetto, nel

[1] LUCRET., II, 1093.
[2] SEN., *De benef.*, IV, 4, 1.
[3] LACTANT., *De ira dei*, 13, 19.

secondo malvagio, nel terzo l'uno e l'altro insieme. Ma se vuole e può, ciò che solo conviene all' idea divina, donde provengono allora i mali? e perchè non li toglie veramente?

Con la provvidenza cade anche la divinazione, che non può trovar posto in un mondo senza Dio, dominato da un rigido meccanismo.

3. L' etica epicurea. — La spassionata contemplazione del mondo fisico c' introduce alla vita morale. Una delle *Massime capitali* di Epicuro dice: « Non scioglie il terrore di ciò che all'uomo più importa, chi non sa quale sia la natura dell'universo e sta in ansia e sospetto per le favole dei miti. Senza studio della natura non è dunque possibile godere schietti piaceri »[1]. E al materialismo fisico corrisponde, in etica, l'edonismo: la stessa importanza che, nell'aspetto teoretico, ha la sensazione, nell'aspetto pratico ha la passione, il sentimento, che si polarizza nell'antitesi fondamentale del piacere e del dolore[2]. Per conseguenza, alla ricerca del piacere, alla fuga dal dolore son rivolte tutte le cure dell'etica epicurea. Sulla natura di questo piacere, vi sono nelle fonti dei passi che ne daranno un'interpretazione troppo crudamente sensibile. « Principio e radice di ogni bene, dice Epicuro, è il piacere del ventre »[3]. E altrove soggiunge: « Quanto a me, non so farmi un concetto del bene, se ne detraggo i piaceri del gusto, quelli di Venere, quelli dell'udito e quelli che dalle forme riceve la vista »[4]. Tuttavia,

---

[1] *Mass. cap.*, XII.
[2] Diog., X, 34.
[3] *Fr.* 409 (Usen.).
[4] Athen., XII, p. 546 E; Diog., X, 6.

queste non sono che frasi ad effetto, lanciate quasi a sfida dei moralisti troppo scontrosi, ai quali sembra che la virtù debba essere necessariamente qualcosa di sgradevole. Ma non è qui tutta la sostanza dell'edonismo epicureo. È vero che ogni piacere è un bene, e che, ad avvertirlo, la sensibilità è indispensabile; però non ogni piacere è da accettare senza discernimento, perchè v' è tra essi una graduazione qualitativa. A differenza dei cirenaici, che ponevano il fine della vita nell'attività e nel movimento, accentuando così l'aspetto positivo e immediato del piacere, Epicuro considera come massimo bene la valutazione concettuale dei diversi godimenti, che contempera insieme gli elementi positivi e negativi del piacere [1]. Sta qui il carattere socratico della sua morale: non ogni piacere è da ricercare egualmente, ma è necessaria una scelta, che ha per suo criterio la ragione o la prudenza. Questa ci suggerisce di preferire i tranquilli piaceri dello spirito agl' impetuosi piaceri del corpo, di rinunziare ai piaceri, quando ci sono fonte di dolori più grandi, anzi di scegliere talvolta i dolori che possono procurarci dei beni; in generale, di contentarci del poco, senza inseguire vane chimere [2]. Così il vero fine della vita non è il piacere immediato, ma quel piacere stabile (ἡδονὴ καταστηματική), che meglio potrebbe chiamarsi felicità o serenità, e che consiste in un contemperamento dei piaceri sotto una disciplina più alta. La saggezza ammonisce: « Non simposii o feste continue, nè godersi giovanetti e donne, nè pesci od altro che offre mensa sontuosa, rendono dolce la vita, ma sobrio giudizio, che indaghi le cause d'ogni

---

[1] Diog., x, 36.
[2] *Ep. a Menec.*, 129; *fr.* 473 (Usen.).

scelta o avversione e discacci gli errori onde gli animi son colmi d'inquietudine »[1]. L'edonismo iniziale si converte in una sorta di ragionato utilitarismo (« a misura e norma degli utili e dei danni convien giudicare piaceri e dolori »)[2].

Donde una insensibile conversione nel segno e nel valore del piacere: positivo al principio; indi positivo e negativo insieme; infine, puramente negativo. In effetti, nella positività del piacere v'è la fonte del dolore: v'è quello squilibrio delle forze spirituali, che nuoce alla tranquillità della vita, quel desiderio sempre rinascente da ogni atto, che travolge l'anima in un insano movimento, quella dispersione di energie che lascia un senso di aridità e di vuoto. Vero piacere invece è il piacere negativo, che consiste nell'assenza del dolore, tanto fisico quanto morale, nel μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν[3]. Quindi, non diversamente dagli stoici, gli epicurei ricercano l'autarchia dello spirito e la trovano nella negazione dell'attività e degli affetti: il dominio della soggettività ha, ancora per essi, un significato negativo.

A raggiungere questo fine indirizza gli uomini la filosofia. « Vano è il discorso di filosofo che non medichi qualche umana passione, e come l'arte medica a nulla giova se non ci libera dalle malattie corporee, così neppur la filosofia, se non ci libera dai mali dello spirito »[4]. Essa appresta il quadrifarmaco (ἡ τετραφάρμακος), cioè le quattro medicine necessarie alla sanità morale, insegnando « che la

---

[1] *Ep. a Menec.*, 132.
[2] Ibid., 130.
[3] Ibid., 131.
[4] Porphyr., *Ad Marcell.*, 31 (Bignone, p. 180; v. nota).

divinità non deve recare timore, che non è paurosa la morte, che agevole a procurarsi è il bene e facile a sopportarsi il male »[1]. Intorno agli dèi, essa spiega che « non è irreligioso chi rinnega gli dèi del volgo, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi »[2]. Contro l' idea e la paura della morte, essa dimostra che ogni bene e ogni male sono nella sensazione, mentre la morte è privazione della sensazione[3]. Il pensiero della morte non è mai qualcosa che ci concerne da vicino, perchè, quando noi siamo, la morte non è ancora; e quando essa è, noi non siamo più. Dunque, quel pensiero non vale nè contro i viventi, nè contro i morti. Il saggio non accusa la vita e non ricusa la morte; non il tempo più durevole, ma il più piacevole gli è caro[4]. Per conseguenza, gli epicurei non ammettono il suicidio, sembrando ad essi suprema demenza il costringersi alla morte per timore della morte[5].

Nella terapia dei piaceri e dei dolori, la filosofia insegna a esercitar dominio sugl' impulsi e sui desiderii, piuttosto che sugli affetti. Dei desiderii, alcuni sono naturali e necessari, altri naturali e non necessari, altri infine non naturali e non necessari, ma nascono da vane opinioni[6]. La cura pertanto consiste nel moderare gli uni e nel saper fare a meno degli altri: essa vien compendiata in una serie di aforismi, che son come le ricette di questa medicina dell'anima. Tali per es.: « Povertà commisurata al fine naturale è ricchezza grande; ricchezza

---

[1] *Pap. ercol.*, 1005, col. 4.
[2] *Ep. a Menec.*, 123.
[3] Ibid., 124.
[4] Ibid., 126.
[5] *Fr.* 497 (Usen.).
[6] *Mass. cap.*, XXIX.

ove non sia misura è grande povertà »[1]. « Non corrompere il bene presente col desiderio di quello che ti manca, ma considera che anche questo che ora possiedi era nei tuoi voti »[2]. « Medica le sventure con riconoscente memoria del bene perduto, e considerando che non si può fare che non sia ciò che avvenne »[3]. « Meglio per te giacere impavido sopra umile giaciglio, che vivere inquieto, padrone d'aureo letto e di mensa sontuosa »[4]. « Di tutti i beni che la saggezza ci porge per la felicità di tutta la vita, sommo sopra ogni altro è l'acquisto dell'amicizia »[5]. Ma forse nessun'altra massima esprime meglio il senso del sereno distacco dal tumulto della vita, di questo elogio della vecchiezza: « Non il giovane devesi stimare felice e invidiabile, ma il vecchio che visse una vita bella, perchè il giovane, al culmine del suo fine è volubile ludibrio della fortuna; il vecchio invece alla vecchiezza, come a sicuro porto, approdò »[6].

Tuttavia, malgrado la serenità e la nobiltà di questi accenti, non si può fare a meno di avvertire nell'epicureismo un certo rilassamento delle forze morali dello spirito. Il calcolo utilitario si fa talvolta troppo gretto; e il bisogno di sottrarsi a ogni perturbamento degenera in un egoismo pigro ed ignavo, che isterilisce l'anima. La virtù non è ricercata più per se medesima, ma come una medicina per la salute. L'ingiustizia non è un male per

---

[1] *Sent. vatic.*, XXV.
[2] Ibid., XXXV.
[3] Ibid., LV.
[4] *Mass. cap.*, XXVII.
[5] STOB., *Flor.*, V, 28.
[6] *Sent. vatic.*, XVII. Queste massime ed altri brani trascritti nelle pagine precedenti sono stati citati nella traduzione del Bignone.

sè, ma per la paura che genera di essere scoperto. La condizione del giusto è preferibile a quella dell'ingiusto, per l'assenza dell'inquietudine [1]. Anche i valori sociali subiscono la stessa attenuazione. Ogni umana società è svalutata: οὐκ ἔστι φυσικὴ κοινωνία [2], ma ciascuno pensa a se medesimo [3]. Le leggi sono opera dei saggi, non perchè non commettano l'ingiustizia, ma perchè non la subiscano [4]. L'indifferenza stoica verso la vita pubblica diviene un obbligo di non parteciparvi: *Epicurus ait: non accedet ad rempublicam sapiens, nisi quid intervenerit. Zenon ait: accedet ad rempublicam, nisi quid impedierit. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa* [5]. Così la politica epicurea ha per fine l'assenteismo politico, come la rettorica la negazione della rettorica [6].

Questa aperta negazione della vita sociale è un momento assai significativo nella storia del pensiero. Essa è il riconoscimento implicito, che nessuna idea nuova forma il contenuto del cosmopolitismo ellenistico, che anzi, per la sua astrattezza, si converte nel proprio opposto, nell'estremo individualismo. Nessun'altra ragione dànno gli epicurei del loro astensionismo dalla vita sociale, se non il turbamento e l'inquietudine ch'essa arreca alla vita dell'individuo. Il dramma del pensiero e della coscienza stoica è cessato: resta l'atarassia, senza lo sforzo della negazione, ma soltanto come un sottrarsi furtivamente alla pena dell'affermazione. Il motto della vita è il λάθε βιώσας, *latenter vivendo*. E, con lo stato,

---

[1] Diog., x, 138; *Mass. cap.*, xxxiv.
[2] Arrianus, *Epict. diss.*, ii, 20, 6.
[3] Lactant., *Divin. instit.*, iii, 17, 42.
[4] *Fr.* 153, p. 320, 27.
[5] Senec., *De otio*, 3, 2.
[6] Plut., *Adv. Colot.*, 3, p. 1127 *a*.

Epicuro svaluta la famiglia, che pur rientra nello spirito di un moderato individualismo.

Malgrado la convergenza finale dell'epicureismo e dello stoicismo verso una stessa meta di tranquillità e di pace, pure quanta differenza di forza e di nobiltà separa l'uno e l'altro! L'assenteismo dello stoico dalla vita ha ancora il valore di una partecipazione: egli si sottrae a un dramma, ma per crearne un altro, nell' intimo della sua coscienza. Nell'assenteismo dell'epicureo invece si sente tutta la passività e l'indifferenza del suo atteggiamento: egli guarda l'affermarsi degli altri, lo sforzo ansioso del mondo per vivere, pago che tutto ciò non turbi la serenità del suo spirito, anzi lieto di essere immune dal dolore e dal lavoro degli altri.

I nuovi spettatori della vita appaiono già diversi dai loro predecessori. Un Platone, un Aristotele, nel riporre il sommo fine della sapienza nella contemplazione, sentivano con ciò di partecipare alla divinità dell'universo, sentivano nella visione l'elevarsi dello spirito a Dio. E la visione pertanto non era indifferenza, ma slancio dell' anima, commozione, entusiasmo, era l' imperfetta adeguazione della creatura al creatore, e come una grande nostalgia dell'azione. In questi decadenti, invece, la vita è spettacolo a un vano e ozioso egoismo; l'azione è svalutata e degradata: meglio il vederla fare che il farla, ecco il monito di questa saggezza.

L'epicureismo è, in fondo, una filosofia triste e pessimistica. Gli epicurei, uomini senza Dio, senza patria, senza famiglia, non sono dei gaudenti, non sono, nella stessa valutazione degli antichi, gli esponenti di una umanità felice. Essi non conquistano quella felicità che si proponevano di raggiungere, e neppure riescono a dare, come gli stoici, un si-

gnificato di vera elevazione alla loro rinunzia. Tuttavia l'etica epicurea è pur sempre una dottrina della saggezza: di una saggezza fattasi più pigra, egoistica, e quasi invecchiata, ma non diversa, per natura, da quella che con tratti più attraenti abbiamo imparato a conoscere nell'età aurea dello spirito greco.

VIII

SCETTICISMO ED ECLETTISMO

GLI STOICI ROMANI

1. Introduzione allo scetticismo. — Con la filosofia degli stoici si apre la crisi del pensiero greco. È scossa la fiducia del pensiero in se medesimo e nella possibilità del suo adeguamento all'oggetto ideale del sapere; ma non ancora la credenza nella realtà di quell'oggetto. Anzi, ciò che ad esso tiene unito, e quasi sospeso, lo spirito, è appunto la credenza, la fede: un atto di volontaria e libera adesione ripristina, se pure in forma attenuata, quel legame, che la sfiducia nel pensiero aveva spezzato.

Se in effetti noi esaminiamo i rapporti tra la filosofia stoica e la scienza platonico-aristotelica, due punti attraggono la nostra attenzione. Innanzi tutto, il contrasto delle due logiche: l'una che ripone nel senso, o almeno nella sua derivazione immediata (l'assenso), la verità, l'altra nel pensiero. E tuttavia, con mezzi così diversi, identica è la meta: la conquista del sapere oggettivo, la conoscenza della natura qual' è in se stessa. Mai empirismo fu più dommatico che negli stoici; il che gli toglie quel carattere schiettamente soggettivo e critico che appartiene

all'empirismo e forma la sua vera originalità. La coerente esplicazione del principio dell'assenso volontario non poteva essere che una fenomenologia della natura, cioè un sapere che gravitasse intorno alle sensazioni e alle percezioni, senza pretendere ad una vera oggettività. E invece gli stoici concepirono una filosofia della natura che, se differisce nei particolari da quella platonica, ne riproduce almeno la tendenza e l'assunto di dar fondo all'universo.

Ma il massiccio edificio della fisica stoica non ha una base adeguata nel pensiero; ciò che lo sorregge è soltanto una fede, una credenza puramente soggettiva, che non ha titoli sufficienti per legittimare la sua pretesa all'oggettività. Lo stesso si può ripetere della fisica epicurea, nella quale l'identico dissidio si ripresenta in un tono meno elevato. Come più forte era l'affermazione della soggettività negli stoici che negli epicurei, così più lungi mirava la loro scienza: ma nei due casi, tanto la συγκατάθεσις che l'ἐνάργεια tendevano ad esorbitare dai limiti della soggettività da cui si originavano, per conquistare la realtà oggettiva.

Cosicchè l'oggettivismo in queste due filosofie appare legato a un tenuissimo filo. Non è più un pensiero vivo, che contiene in sè la propria intrinseca legittimazione, ma ha il valore di una fede, irrazionale nel suo principio, eppure razionale nella sua pretesa. E basterà che uno sviluppo nel senso stesso indicato dal pensiero stoico ed epicureo mostri l'impossibilità di derivare dal soggetto qualcosa di diverso da esso, perchè si compia il distacco di tutta la costruzione oggettivistica dalla nuova filosofia.

È questa l'opera dello scetticismo. Il suo punto di mira non è tanto la scienza platonico-aristotelica, quanto la scienza stoica, per ciò che si congiunge

a quella. Come l'antico scetticismo sofistico assaliva una forma storicamente determinata di scienza, la fisica presocratica, similmente il nuovo scetticismo ha un campo del pari circoscritto e individuato. Il pensiero scettico ha sempre una particolare funzione storica: di rivelare cioè una crisi maturata nell'àmbito di alcune premesse, e con ciò portarle alla loro naturale dissoluzione.

Così circoscritto il còmpito dello scetticismo, è facile comprendere che esso, se ebbe buon gioco contro il pensiero stoico, non toccò quasi minimamente la filosofia platonica ed aristotelica, e riuscì soltanto a metterla da parte, nella piena integrità del suo contenuto speculativo. Il pensiero greco non giunse mai alla critica dei suoi massimi rappresentanti, Platone ed Aristotele: questo è il grande còmpito della filosofia medievale e moderna.

Ciò che caratterizza lo scetticismo greco di questo periodo, è il significato della negazione di cui è apportatore, col veicolo della soggettività. Anche gli stoici avevano negato, ma della negazione essi avevano fatto un'affermazione potente, che creava tutta la novità e originalità del loro atteggiamento morale. La negazione scettica è invece affetta da quella indifferenza, che gli stoici avevano riposta soltanto là dove non erano implicati gl'interessi più vitali dello spirito. Negli stoici, attraverso le negazioni si faceva instrada un criterio positivo di vita; negli scettici invece, si dimostra l'assenza di ogni criterio: la saggezza consiste nell'astenersi da ogni giudizio, nella distruzione totale di ogni valore positivo della vita.

Tale carattere ci può valere ancora a contraddistinguere nettamente i nuovi scettici dagli antichi sofisti. Questi ultimi, dalla equivalenza del vero e del falso, del bene e del male, traevano motivo per af-

fermar se stessi, nella realtà dei loro interessi soggettivi, ed esplicavano pertanto un'attività irrequieta e molteplice. Nei nuovi scettici invece, la positività inerente al soggettivismo è scomparsa, e non resta che la mera inerzia del pensiero e l'assenteismo dalla vita, cioè una riflessione involutrice e corroditrice, che assai contrasta con la primitiva immediatezza dei sofisti.

2. Lo scetticismo. — Due scuole convergono in questa intuizione della vita: la scuola di Pirrone e l'Accademia, con Arcesilao e con Carneade.

Poco si conosce di Pirrone. Nato in Elide, visse dal 365 al 275 a. C. Egli attinse il motivo della sua scepsi non solo dalla dialettica megarica e dalla dottrina cinica, ma ancora, attraverso Anassarco, dalla filosofia democritea. Vari nomi prese la sua scuola [1], dei quali prevalse quello di scuola scettica, il qual nome venne così ad assumere un significato diverso dall'etimologico. Seguace di Pirrone fu Timone, uomo d' ingegno acuto a percepire, pronto ad irridere, come ricorda Diogene [2]. Dopo di lui, la scuola si spense, ma i motivi del pirronismo risorsero più tardi, in Enesidemo e in Sesto Empirico.

Noi conosciamo più i risultati che il processo della scepsi di Pirrone. Egli riunì molte tesi di filosofi e scrisse in confutazione di ciascuna un'antitesi [3]. Nulla riconobbe come vero, nè dei sentiti, nè dei

---

[1] I seguaci di Pirrone furono detti *ἀπορητικοί, σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ζητητικοί*· *Ζητετικοί*, da *ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν*: *σκεπτικοί* dall'attività dello *σκέπτεσθαι*; *ἐφεκτικοί* dal *πάθος* che segue lo *ζητεῖν*, cioè l'*ἐποχή*, la sospensione del giudizio; *ἀπορητικοί* dall'*ἀπορεῖν*. Diog., IX, 70. Anche Sext., *Pyrr. Hypotyp.*, 1. 7.

[2] Diog., IX, 113.

[3] Epiphan., *Adv. haeres.*, III, 18, p. 591 D.

pensati; fluida (ῥευστεν) chiamò la sostanza delle cose, mutevole e mai identica a sè [1]. Donde, la conseguenza eraclitea, che noi conosciamo soltanto come le cose appaiono e mai come sono [2]. Μόνα δὲ τὰ πάθη γιγνώσκομεν [3]: noi non siamo in contatto che coi nostri stati soggettivi, senza rapporto con la realtà in sè.

Questo estremo soggettivismo si ritorce sopra se medesimo: poichè il soggetto non può uscire dai propri confini, il solo atteggiamento mentale che gli sia consono è l'ἐποχή, la sospensione del giudizio. Al contrario, gli ripugna il criterio positivo dell'assenso ammesso dagli stoici: infatti, se non v'è altra fonte di conoscenza che il senso, e tra due sensazioni opposte non v'è nulla che decida (e chi mai deciderebbe: il senso stesso?), il criterio della συγκατάθεσις esorbita dall'uso legittimo dei mezzi conoscitivi di cui l'uomo dispone. E pertanto alla κατάληψις gli scettici contrappongono l'ἀκαταληψία, l'incomprensibilità delle cose, la quale implica, nel soggetto, la sospensione del giudizio, l'ἐποχή. Che, se poi al criterio degli stoici si vuol dare un valore superiore alla certezza dei sensi, e cioè un valore razionale e mentale, si ripresenta sotto un aspetto nuovo la stessa incongruenza già osservata: qual è mai il terzo che decide tra i sensi e la ragione? Perciò Timone irride l'idea di coloro che pretendono ammettere l'autorità dei sensi col beneplacito del pensiero [4].

Alle due convergenti negazioni teoretiche, l'ἐποχή e l'ἀκαταληψία, fa riscontro, nel campo della pratica, una terza negazione: l'ἀταραξία, l'impassibilità del

---

[1] Hippol., *Philosoph.*, 23, 1-2, p. 572 D.
[2] Diog., ix, 104.
[3] Ibid., ix, 103.
[4] Ibid., ix, 114.

saggio, propugnata da Pirrone anche prima che da Epicuro [1]. Questa conseguenza morale nasce direttamente dallo scetticismo scientifico; perchè, se noi dobbiamo sospendere il giudizio sulle cose, dobbiamo anche rinunziare ad ogni movimento verso di esse. E all' ἐποχή tien dietro la felicità, come l'ombra al corpo. Chi si trattiene da ogni affermazione sull'essenza delle cose, e specialmente lascia cadere la concezione fallace che alcune di esse siano buone, altre cattive, quegli non è affetto da saccente irrequietezza, da immaginazione orgogliosa, da dommatismo etico, ed è pertanto felice [2].

Noi ritroviamo qui, dunque, il tema fondamentale dello spirito greco: l'eudemonismo, ma riconquistato attraverso la negazione di quegli stessi valori che agli antichi erano apparsi i mezzi migliori per procacciarlo. La felicità non è più nel sapere, e neanche, come per Epicuro, mediante il sapere,

---

[1] Diog., ix, 64, 69. Al giudizio tradizionale, da noi accolto nella nostra esposizione, che considera lo scetticismo come un aspetto predominante della filosofia pirroniana, si oppone il Brochard (*Les sceptiques grecs*, 1887, pp. 51-76), secondo cui « l' insegnamento di Pirrone fu ben diverso da ciò che dicono la maggior parte degli storici. Dove essi non hanno visto che uno scettico e un sofista, bisogna vedere un severo moralista, del quale si possono certamente contestare le idee, ma che non si può fare a meno di ammirare. Lo scetticismo non è per lui una meta: è un mezzo. Egli lo traversa senza fermarvisi. Dei due termini che riassumono tutto lo scetticismo, ἐποχή e ἀδιαφορία, il secondo è, ai suoi occhi, il più importante » (p. 75). Ma, in mancanza di fonti dirette, perchè Pirrone non ha scritto nulla, noi non vediamo come possa farsi questa discriminazione. I due aspetti, teoretico e pratico, sono stati strettamente congiunti dalla tradizione antica e non c'è ragione per dissociarli, o per attribuire al primo un valore meramente strumentale in confronto del secondo. Anzi, si sarebbe tentati a concludere in senso opposto, considerando che la maggior fama di Pirrone, tramandataci dall'antichità, concerne il fondatore dello scetticismo piuttosto che il moralista.

[2] Tim., *fr.* 1, 9, 67, 70.

che rimuove le fallacie della superstizione, ma nel negare al sapere ogni significato positivo ed affermativo. E tuttavia, attraverso la negazione, vive ancora il vecchio intellettualismo, nell'accanimento stesso della critica contro le argomentazioni dei dommatici, per cui gli scettici continuano a nutrirsi di quella scienza che pur vorrebbero allontanare da sè.

Vedute molto affini al pirronismo professa l'Accademia[1] con Arcesilao di Pitane nell'Eolia (316/5 — 241/0), e, un secolo più tardi, con Carneade di Cirene (214/3 — 129/8).

L'accademia, che già con Senocrate aveva alquanto deviato dall'indirizzo speculativo del maestro, con Arcesilao se ne distacca completamente e segue la corrente dei tempi. Tuttavia i nuovi accademici non dichiarano espressamente questo distacco, ma cercano di conservare almeno un'apparenza esteriore di continuità nelle tradizioni della scuola. Lo scetticismo non trova forse la sua giustificazione nell'opera stessa di Platone? non è egli un dubitatore (ἀπορητικός)?[2]. Sfugge agli scettici il valore costruttivo del dubbio platonico; o almeno, essi son paghi della coincidenza puramente estrinseca e nominale, che giustifica innanzi al pubblico il loro nome di Accademici.

Tuttavia, c'è in Arcesilao qualcosa che ricorda più da vicino la dottrina platonica: ed è il modo

[1] L'Accademia platonica è, nelle fonti, suddivisa in vari periodi. La più antica Accademia è quella di Platone e dei suoi immediati seguaci; 2ª e media quella di Arcesilao; 3ª e nuova quella di Carneade e di Clitomaco. Altri ne aggiungono una 4ª, di Filone e Carmida. Ed altri ancora una 5ª, di Antioco (SEXT., *Phyrr. Hypot.*, I, 220 sgg.). Qui ci occupiamo soltanto di Arcesilao e di Carneade; degli altri, in seguito.

[2] SEXT., ibid., I, 221; v. anche CIC., *Ac. Post.*, I, 12.

stesso di porre il problema della filosofia, come problema scientifico, nettamente separato dal dominio dell'opinione. Secondo lo spirito della filosofia platonica, Arcesilao nega ogni valore all'opinione volgare [1]: se qualcosa è degno dell'aspirazione del saggio, questo non può essere che la scienza. Malauguratamente, la scienza è irraggiungibile: all'uomo è preclusa ogni conoscenza vera delle cose. Il criterio degli stoici non vale a squarciare il velo che ci occulta la realtà in se medesima; esso non aggiunge nulla al contenuto del sapere, e quindi lascia intatto il dilemma: o una scienza che ci trascende, o una opinione che è inferiore a noi. E il saggio non può che rifiutare ambo i termini dell'alternativa, non volendo abbandonarsi alla corrente dell'opinione, non potendo mirare alla certezza della scienza. Il suo contegno pertanto si compendia nell'ἐποχή e nell'ἀταραξία, che hanno per lui il valore di un fine e di un bene; mentre l'assenso e la fede son per lui un male [2].

Tuttavia, Arcesilao comprende che con termini puramente negativi non si crea una vera condotta di vita: una vita senza un minimo di positività è inconcepibile, innaturale. Quindi, egli raccoglie, sotto forma attenuata, il criterio degli stoici, con l'ammettere una maniera di regolarsi secondo il plausibile (τῷ εὐλόγῳ), che soddisfa alle necessità positive dell'azione [3].

---

[1] Sext., *Math.*, vii, 157; Cic., *Ac. Pr.*, ii, 18.

[2] Sext., *Pyrr. Hypot.*, i, 232 sgg.

[3] Sext., *Math.*, vii, 158. Il significato preciso dell'εὔλογον è molto controverso. La maggior parte degli storici traduce quel termine con « probabile », e quindi fa di Arcesilao un immediato precursore del probabilismo di Carneade. Ma lo Hirzel ha notato la differenza che passa tra εὔλογον e πιθανόν, ed ha aperto così la discussione sul più attendibile significato di quel

Questo significato alquanto probabilistico dello scetticismo si ritrova, più accentuato, un secolo più tardi, in Carneade di Cirene, che, insieme con le opere dell'Accademia, aveva accuratamente studiato anche quelle dello stoicismo. Da esse egli era dovuto venire a conoscenza delle critiche che il dommatismo contrapponeva alla scepsi di Arcesilao: che il trattenere l'assenso non è umano, anzi è contrario alla natura; che senza adesione l'azione è impossibile; che quindi lo scetticismo esclude qualunque condotta della vita.

Carneade è convinto che v'è un minimo di ragionevolezza in queste critiche, e concede agli avversari, come già Arcesilao, la necessità di un criterio positivo, non solamente di valore pratico, ma anche di qualche valore teoretico. Soltanto, egli persiste nel negare il criterio degli stoici, troppo dommaticamente assertivo. La verità ultima delle cose è inattingibile dalla rappresentazione comprensiva, intesa come quella che è impressionata e scolpita da ciò che esiste e conforme a ciò che esiste. Una tale corrispondenza non si può logicamente concedere, perchè l'oggetto della rappresentazione può anche non esistere, e l'assenso può essere, come la pratica dimostra, attribuito spesso a rappresentazioni false. Nei sogni, per esempio, si danno impressioni reali, che non corrispondono ad oggetti esistenti: in base a qual segno si può dunque distinguere la rappresentazione comprensiva dalla non compren-

---

termine. Secondo il Brochard (*Les sceptiques grecs*. p. 111), esso indica il « ragionevole », cioè un valore prevalentemente teoretico; secondo il Goedeckemeyer (*Gesch. d. griech. Skeptizismus*, 1905, p. 43) esso esprime la « *Wohlbergründetheit* », la fondatezza, cioè un valore prevalentemente pratico. Noi crediamo che il ragguaglio molto ellittico di Sesto Empirico non consenta una interpretazione troppo precisa.

siva, se l'una e l'altra portano egualmente con sè quella forza di convinzione che gli stoici vorrebbero attribuire alla prima solamente?[1]. Insomma, se si muove dalla pura soggettività, non si possono accampare delle pretese decisive nel dominio dell'oggetto.

Quel che soltanto si può fare è di organizzare i propri contenuti rappresentativi in modo che si adeguino il più ch'è possibile agli oggetti, e che, se non conquistano l'inattingibile verità, producano almeno una verosimiglianza sempre più convincente. Poichè tra la rappresentazione comprensiva e la non comprensiva manca una divisione netta e recisa, ma c'è tuttavia il convincimento che non tutte le rappresentazioni abbiano un egual valore, si tratta di distribuire in diversi gradi di probabilità quella certezza che non si può concentrare esclusivamente sopra una sola di esse.

Per Carneade v'è dunque una serie di gradi, che s'inizia dallo stadio più semplice della rappresentazione isolata, che ha per sè un minimo di credibilità e di evidenza: e procede quindi agli stadi più alti e complessi, dove la singola rappresentazione si connette con le altre e vien rafforzata da esse; finchè il massimo grado della probabilità è raggiunto, dove tutte le condizioni, in cui questo nesso sistematico si dà, sono accuratamente verificate, e l'apparire della rappresentazione si giustifica in rapporto alla sanità degli organi, alla normalità del mezzo, ecc.[2].

Carneade trae così alle estreme conseguenze logiche il soggettivismo degli stoici, rimovendo quella

---

[1] Sext., *Math.*, vii, 402 sgg.
[2] Ibid., vii, 166 sgg.

esorbitante costruzione che essi avevano preteso fondarvi sopra. Ma il probabilismo, benchè pago di una fede soggettiva fondata sui rapporti dei fenomeni, non è perciò meno dello stoicismo da cui si origina, legato all'antica scienza dell'oggetto. Il verosimile richiama il vero, se pur non riconosce di potervisi compiutamente adeguare. La scienza platonica è tuttora viva nel pensiero dei nuovi scettici, è ancora per essi il modello della perfezione filosofica; e la loro negazione non la tocca nel suo contenuto, bensì nei mezzi soggettivi con cui può realizzarsi nell'uomo. Persiste l'antico amore platonico delle idee, che negli stoici era divenuto un amore disperato, negli scettici diviene un amore nostalgico e senza più speranze. L'oggetto trascendente del sapere, che Platone aveva conquistato in uno slancio di entusiasmo, si allontana dagli sguardi, lasciando negli animi il vuoto del suo vano desiderio. La scienza ritorna a Dio da cui s'era per un momento partita per comunicarsi agli uomini. La tristezza del distacco si esprime nelle parole di Arcesilao: Dio solo conosce la verità, che all'uomo è preclusa [1].

Gli stoici avevano fuso insieme Dio e il mondo, nel loro panteismo fisico; anche più strettamente Dio e l'uomo, nell'etica, adeguando la virtù umana a quella divina. Contro queste assunzioni, Carneade volge tutto l'acume della sua critica, che fruttificherà più al teismo mistico dell'età seguente che non allo scetticismo ateo dei contemporanei. Che cosa è quella divinità degli stoici, insieme corporea, vivente, eterna, razionale? Ciò ch' è vivente, dice Carneade, non può essere eterno, e tanto meno ciò ch' è corporeo. Inoltre, se si pone Dio come vivente,

---

[1] EPIPH., *Adv. haeres.*, III, (D. 592).

bisognerà attribuirgli anche la sensibilità e tutte le passioni degli esseri organici. Ma neppure la ragione o la virtù può essergli assegnata: quella, perchè serve a concludere dal noto all'ignoto, mentre a Dio nulla è ignoto; questa, perchè appartiene solo agli esseri imperfetti e giova a correggere e vincere la loro imperfezione; ciò che non può dirsi di Dio [1]. Siffatte critiche non hanno nulla di ateistico; esse anzi preparano la nuova teologia mistica, che predica della divinità soltanto proprietà negative, e ne fa un'essenza inconcepibile e inesprimibile, a cui non si può adeguare che il rapimento dell'estasi. A Carneade manca certamente questo momento positivo della negazione, come manca in generale a tutti gli scettici; ma non sono perciò meno importanti le loro critiche contro la comune teologia, che nel prossimo periodo di fervore religioso saranno il tramite di una nuova e più alta intuizione teistica.

3. L' eclettismo. — Come acutamente nota lo Zeller, il *nè- nè-* degli scettici, in quanto esprime l'equivalenza negativa di tutte le tesi della scienza di fronte al pensiero, si converte facilmente nell'*e- e-* degli eclettici, che esprime, positivamente, la stessa equivalenza. Se nulla è intrinsecamente vero, tanto vale rifiutare tutte le affermazioni, quanto affermarle tutte con egual titolo. L'eclettismo è una tendenza propria di spiriti decadenti, i quali non hanno più la vera forza dell'affermazione, che è per sua natura inclusiva ed esclusiva, dommatica e critica, conservativa e creativa. Gli eclettici invece non

[1] Cic., *De nat. deor.*, III. 12. 29; 13. 32; 15. 38. Sext., *Math.*, IX. 138 sgg.

hanno il senso originale dell'affermazione; in essi lo spirito conservativo è scisso dal creativo, la tendenza inclusiva dall'esclusiva, il dommatismo dalla critica. Semplici spettatori di fronte alle affermazioni altrui, essi immaginano di poter conservare ed anzi accrescere la forza di quelle affermazioni col riunirle insieme e conciliarle, senza comprendere che questo lavoro richiede una più intensa attività affermativa, capace di risolvere le antitesi e i conflitti, e d' includerne i termini in un organismo nuovo ed originale.

Il fiorire dell'eclettismo nella Grecia decadente era favorito dalla persistenza delle diverse scuole dell'età classica, ciascuna delle quali poteva offrire un contenuto d' idee già spersonalizzato e svalutato, e quindi atto alle ulteriori manipolazioni del pensiero eclettico. Tra la filosofia platonica, aristotelica e stoica già s' iniziavano così quei compromessi che toglievano a ciascuna la propria fisonomia individuale; e la scomparsa di ciò che formava il loro pensiero centrale e vivente rendeva tanto più facile la riunione delle singole dottrine nelle loro più minute particolarità. Nell'opera degli eclettici non convergono le grandi linee speculative delle diverse filosofie, ma problemi isolati, come quello dell'egemonico, della mantica, dell' ἐκπύρωσις, e così via; donde la fiacca personalità di questo indirizzo, e quindi la difficoltà di ritrarne la fisonomia scialba e incerta.

Tra le scuole che lo professarono, va ricordato in primo luogo la Stoa, che già nelle sue esplicazioni classiche ne portava in sè i germi.

Allo stoicismo di questo periodo, che prende il nome di Media Stoa, appartiene la filosofia di Panezio e del suo scolaro Posidonio. Il primo, nato in Rodi nel 180 a. C., esplicò a Roma parte della sua

attività scientifica, ed ebbe largo seguito di amici e scolari, tra i quali si ricordano uomini come Scipione e Lelio. Indi, alla morte di Antipatro, si recò in Atene a dirigere la scuola stoica. Il suo scolaro Posidonio di Apamea, vissuto tra la seconda metà del II secolo a. C. e la prima metà del seguente, è una di quelle figure ' universali ' della storia della cultura, che con la loro operosità infaticabile e versatile hanno saputo riunire in una vasta enciclopedia tutto il sapere scientifico del tempo, e l' hanno così custodito a vantaggio delle venture generazioni di studiosi. La fama maggiore di Posidonio è affidata alla sua opera di geografo e di dossografo; ma anche nelle discipline più propriamente filosofiche egli è riuscito a segnare un'impronta originale. Purtroppo, nessuno dei suoi lavori è sopravvissuto nella forma originaria; essi sono stati in gran parte rifusi nelle raccolte erudite delle età seguenti, perdendosi nell' impersonale e nell'anonimo; sì che le ricerche dei moderni storici (come quelle del Reinhardt) per ricostruirli, non sono immuni da ogni taccia di arbitrio.

Il criterio positivo dell'eclettismo coincide con quello degli scettici; non più la verità, ma la verosimiglianza viene assunta a principio filosofico, come quella che meglio soddisfa all'esigenza di riunire sopra un fondo neutro una pluralità di dottrine. Allo stoicismo, Panezio toglie la nota tripartizione della filosofia, secondo la metaforica definizione di Crisippo[1]; ma con gli epicurei egli inizia la speculazione dalla fisica[2]. Quivi accoglie la veduta stoica dell'eternità del mondo, ma le dà un significato

[1] Sext., *Math.*, vii, 19.
[2] Diog., vii, 41.

prevalentemente aristotelico, negando il ciclo della ἐκπύρωσις[1]. Il mondo non invecchia e non muore; nessun dio lo regge, anzi è fola (φλήναρον) tutto ciò che si dice intorno alla divinità[2]. Questo naturalismo fisico, nel quale si osservano le tracce dell'epicureismo, è ancora più accentuato in Posidonio, per cui la sostanza e la materia di tutte le cose è priva di qualità e di forma; aumentano e diminuiscono le qualità, ma la sostanza resta sempre identica[3]. Anzi, il Reinhardt ha rintracciato nella sua dottrina fisica un tentativo geniale di correggere l'intellettualismo stoico, indirizzandolo verso un dinamismo vitalistico. Al posto della ragione, che, presso gli antichi maestri della scuola, informava di sè i λόγοι σπερματικοί, Posidonio pone la forza, la ζωτικὴ δύναμις, che opera fuori degli schemi del procedimento logico, con un' immediatezza vitale[4].

Nella psicologia, Panezio distingue tre parti fondamentali dell'anima: la natura (φύσις), la psiche irrazionale (ἄλογος ψυχή) e l'egemonico (ἡγεμονικόν o λογικόν): la prima è comune agli uomini anche con le piante; la seconda con gli animali; la terza soltanto loro appartiene di proprio. Questo motivo psicologico si dimostrerà fecondo nello stoicismo posteriore (Epitteto, Marco Aurelio), perchè la distinzione di ciò ch'è irrazionale e ciò ch'è razionale nell'anima potrà formare il tema di un'antitesi dei valori morali corrispondenti, e ripristinare in forma nuova l'antico concetto della virtù stoica, intesa come conquista dell'autonomia dello spirito attraverso la lotta contro

[1] Arii Didymi, *Epit. fr. phys.*, 36 (D, p. 469).
[2] Epiphan., *Adv. haeres.*, III, 41.
[3] Arii Didymi, *Epit. fr. phys.*, 36.
[4] K. Reinhardt, *Poseidonios*, 1921, pp. 242-43, 275.

le tendenze e gl' impulsi irrazionali, che formano il contenuto della ψυχή e della φύσις.

Ma la distinzione dell'ἄλογος ψυχή e del λογικόν non appartiene allo stoicismo classico, che, come vedemmo, giunse per altra via al suo rigorismo morale; essa invece costituisce un motivo essenzialmente platonico, avente le sue radici nel dualismo psicologico del *Fedone*. La sua influenza trascende i confini della scuola stoica, media e nuova, la quale è solamente il veicolo per cui questo importante tema speculativo passa dal platonismo al neo-platonismo [1].

L'etica della Media Stoa è un'attenuazione eclettica del rigorismo della scuola classica. Il massimo fine della vita è la felicità; il conseguimento di essa si ottiene vivendo conforme alla natura umana. Ma poichè questa comprende due facoltà sostanzialmente diverse, i valori morali si distribuiscono conformemente in due categorie. V' è una virtù perfetta, che appartiene al saggio (κατόρθωμα) e una virtù comune o media (καθῆκον), propria degli altri uomini e che consiste in una copia della prima [2]. Di qui si può facilmente riconoscere che, se l'apprezzamento della virtù vera, conforme a ragione, è identico nello stoicismo antico e medio [3], la più larga sfera che quest'ultimo concede al καθῆκον, al *medium officium*, è

---

[1] Il motivo platonico della psicologia della Media Stoa si argomenta anche da ciò, che Posidonio riteneva impossibile che da un sol principio potessero dedursi tutti i fatti dell'anima, e credeva con Platone impensabile che la ragione fosse causa dell' irrazionale (Galen., *De Hipp. et Plat. plac.*, iv, 3, p. 377). Panezio chiamò Platone l'Omero della filosofia; tuttavia non sottoscrisse alla tesi dell' immortalità dell'anima, pensando che tutto ciò che nasce è necessario che perisca; e similmente tutto ciò che è suscettibile di malattia (Cic., *Tusc. disp.*, i, 32).

[2] Cic., *De off.*, i, 15, 46; iii, 3, 13; 4, 16.

[3] Clem., *Strom.*, ii, 21.

l'indizio di un raddolcimento dell'antica severità. In questo risultato è da vedere indubbiamente l'influenza dell'etica aristotelica, la quale contempera armonicamente le varie attività dell'anima. E ad Aristotele, tanto Panezio quanto Posidonio tolgono il concetto che la virtù sia un che di mezzo tra il troppo e il troppo poco, cioè quella μεσότης che tanto ripugnava all'antico stoicismo, e che invece assai bene risponde alla tendenza eclettica della Media Stoa.

Molto affine alla Stoa è l'Accademia platonica, nel I secolo a. C. con Filone di Larissa (160-159 — 85-77) e con Antioco di Ascalona (127-124 — dopo il 69 a. C.). Del primo, Sesto Empirico potè dire che filosofava nell'Accademia secondo il costume stoico [1]; del secondo potè affermare Cicerone che, salvo poche mutazioni, egli era *germanissimus stoicus* [2]. Tuttavia questa affinità esiste molto più con la media che non con l'antica Stoa.

Filone tessalo si rifugiò a Roma durante la guerra mitridatica, e vi godè grande considerazione. Da Arcesilao e da Carneade egli attinse il motivo scettico della sua dottrina, e, contro il suo scolaro Antioco, che gli rimproverò d'aver deviato dall' indirizzo platonico, sostenne che la scepsi non negava già la conoscenza platonica delle cose in sè [3], ma solo il criterio degli stoici. E in effetti, egli si limita a ripristinare le vecchie critiche degli accademici alla rappresentazione comprensiva dello stoicismo [4]. Ma da Carneade si discosta nella concezione del criterio

---

[1] Sext., *Pyrr.*, i, 235.
[2] Cic., *Ac. Pr.*, ii, 33.
[3] Cic., *Acad.*, ii, 4, 12.
[4] Sext., *Pyrr.*, i, 235; Cic., *Acad. Pr.*, ii, 6.

positivo della verità, che per lui non è la verosimiglianza, ma l'evidenza [1].

Più grande è ancora il distacco dallo scetticismo in Antioco, che pure ne fu per un certo tempo fautore, ma se ne ricredè, volendo ritornare a Platone. Tuttavia, se egli si dimostra abile nel combattere le degenerazioni del platonismo, e particolarmente il concetto accademico della verosimiglianza — il quale presuppone quello della verità che vorrebbe sostituire —, non ha poi tanta forza speculativa da poter penetrare nello spirito della filosofia platonica, e riesce a un eclettismo che riassume in sè i motivi di diverse filosofie. Così nell'etica, egli viene a un compromesso di motivi stoici con motivi platonici e peripatetici: accoglie il concetto zenoniano della virtù, ma nega l'eguaglianza di tutti i peccati e l'estrema antitesi del bene e del male, ammettendo, fuori della virtù e del vizio, altri beni ed altri mali [2]. E principalmente fa consistere il massimo bene morale non soltanto nella perfezione dello spirito, ma ancora in quella del corpo [3], attribuendo così coi peripatetici un valore all'esteriorità, rigidamente negato dagli stoici.

In queste sue diminuite espressioni eclettiche, la filosofia greca fa il suo ingresso nel mondo latino.

4. La filosofia greca a Roma. — La maggiore conquista dell' ellenismo è Roma, la conquistatrice non già della Grecia, ormai già spenta, ma dell'Acaia.

---

[1] Su questo punto le informazioni di Cicerone sono molto ellittiche ed oscure. L'eclettismo di Filone è affermato dallo Zeller, negato dal Brochard, secondo il quale questo filosofo sarebbe sempre rimasto uno scolaro fedele di Carneade.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, ii, 33.

[3] Cic., *De fin.*, v, 13, 37.

Tuttavia, la civiltà ellenistica non si rispecchia nel pensiero romano che nei suoi elementi culturali già irrigiditi, senza dar luogo a nessun rinnovamento fecondo d' idee. Ciò che si osserva nei frequenti rapporti mentali tra i greci e i romani, a cominciare dal II secolo a. C., non è che il sorgere di un fatto di mera cultura, assai più notevole in estensione che in profondità. Uno spirito curioso di novità, un bisogno di raffinatezze intellettuali, un desiderio di eccellere nella loro patria, forti delle armi somministrate dai creatori della dialettica, e non già un'esigenza intima e mentale, spingeva i giovani romani a ricercare i più celebrati maestri di filosofia e di rettorica in Atene e in Rodi. Gli studi filosofici a Roma, fin dal primo apparire, trovarono già il loro posto assegnato nelle categorie dello spirito latino: la loro sfera, fu quella dell'*otium*, non quella dei *negotia*, ed ebbero pertanto un valore solamente sussidiario rispetto alle cure più essenziali della vita. La subordinazione delle teorie alla pratica forma l'aspetto più caratteristico del pensiero romano, e la ragione precipua della rifioritura dello stoicismo, che esso seppe suscitare.

Tuttavia, la pratica non è, nella sua essenza, dissociata dal pensiero: un pensiero che non si sviluppa in sistemi, ma s' incarna nelle istituzioni e negli organismi viventi della storia. E il grande pensiero romano sta appunto nella pratica, che tramandò ai posteri le due idee mondiali del diritto e del cristianesimo, valori eminentemente prammatici. Sta qui il suo significato originale e fecondo, la cui considerazione però trascende i limiti della filosofia greca ed appartiene alle epoche posteriori della storia [1].

[1] V. la mia *Filosofia del Cristianesimo*, vol. I, cap. I.

Intorno a questo nucleo vivo della pratica, l'ideologia degli epigoni greci si stratifica come alcunchè di amorfo e inconsistente. Una grande civiltà come la romana non può compendiarsi nel pensiero di qualche eclettico e di qualche stoico: Cicerone, si è giustamente detto, è, come pensatore, inferiore alla realtà romana; e lo stoicismo, si può aggiungere, a cui si è attribuito il merito di essere stato lo spirito informatore del diritto romano, non ne rappresenta invece che un aspetto puramente negativo, e gli cede di gran lunga nella sua realtà effettuale e positiva.

La filosofia latina che noi qui esamineremo, non esprime dunque che un aspetto secondario della romanità, il quale rientra nel processo dissolutivo della mentalità ellenistica. Se ne togli lo stoicismo, a cui conferiscono una qualche originalità le peculiari condizioni di vita nel periodo cesareo, nessuna posizione mentale assume nella filosofia romana una fisonomia propria e definita, nessun atteggiamento ha un carattere spontaneo ed autonomo. Non altro invece si osserva che il prolungarsi di quel periodo di decadenza mentale che si era iniziato nella Grecia: le fonti della filosofia latina non sono a ricercar lontano, nella speculazione classica, ma in ciò che di essa sopravvive nelle scuole del II e del I secolo a. C. Il che riafferma il carattere meramente culturale dell' interesse filosofico dei romani, paghi di ciò che la moda somministrava loro da Atene o da Rodi, e incapaci a rifare per loro conto tutto il cammino della filosofia.

Il movimento letterario ellenistico s'iniziò a Roma nel II secolo a. C., e, come ogni novità, ebbe degli avversari negli spiriti più rigidamente conservatori, e dei fautori negli spiriti più liberali e aperti alle correnti della civiltà. Tra questi ultimi, si ricordano

personalità eminenti, come Scipione l'Africano, Tito Quinzio Flaminio, Paolo Emilio, che si dedicarono con amore alle lettere greche. Intorno al 161 a. C., un senatoconsulto proibì il soggiorno a Roma a filosofi e a retori: fu l'ultima vittoria dei conservatori, degli uomini di vecchio stampo, che intuivano l' imminente pericolo della dissoluzione nella vita romana, e nella loro ingenua rozzezza l'attribuivano alle influenze della cultura ellenica. Il senatoconsulto fu ben presto dimenticato; a poco a poco i più cospicui giovani romani ricominciarono ad affluire nelle scuole di Atene e di Rodi, e d'altra parte tornarono a riversarsi in Roma i maestri dei diversi indirizzi allora fiorenti, attratti, come gli antichi sofisti, dalla buona preda. Così apparve in Roma l'epicureismo e vi ebbe il suo grande poeta in Lucrezio [1]; l'Accademia fece impeto sui romani con Carneade; la Stoa, nei suoi eclettici rappresentanti, Panezio e Posidonio, li attrasse a soddisfare le loro modeste esigenze mentali. L'eclettismo era quella vernice di cultura filosofica che meglio si confaceva ad uomini nuovi agli studi, pei quali il teatro della filosofia era la Grecia e non il proprio spirito. Epperò fu tanto più ad essi

[1] Il suo poema *De rerum natura* segue con grande fedeltà i testi della fisica epicurea, ma ha un motivo ispiratore diverso, senza che tuttavia si possa decidere fino a qual punto la diversità dipenda dal temperamento poetico o dalle convinzioni filosofiche. È da notare innanzi tutto, che i temi della fisica e della cosmologia, che nell'epicureismo avevano un valore secondario e sussidiario, come introduzioni all'etica, occupano invece nel poema la parte centrale ed essenziale del quadro, mentre i problemi morali sono accennati solo di scorcio. C' è in Lucrezio un sentimento cosmico che contrasta con l'aridità e coi disgregamento dell'atomismo; c' è un senso del divino nelle cose, che si rivela anche nell'uso della mitologia, al quale non si può attribuire un valore meramente retorico. E nell'aspetto morale predomina un cupo e disperato pessimismo, che è del tutto estraneo alla saggezza epicurea.

gradito il vedere come nell'eclettismo convergesse con la Stoa la scuola peripatetica, e principalmente la più recente Accademia, con Filone ed Antioco. Il miscuglio dei vari temi speculativi non era così neppure un lavoro da compiere, ma un lavoro già compiuto e approntato. Non occorreva che tradurre in latino, e questo còmpito fu assunto da Cicerone negli ultimi anni della sua vita.

Con rara modestia egli riconosce questa sua attribuzione di traduttore. Il suo intento non è che *illustrare litteris latinis* l'antica filosofia iniziata da Socrate [1]: quel che v'è di più nel latino *illustrare*, rispetto all' italiano *tradurre*, non è che il contributo della verbosa facondia ciceroniana. Un simile còmpito non poteva essere condotto a termine che con un criterio filosofico di egual portata, senza pretesa di rigore scientifico; ed all'uopo benignamente soccorreva il criterio logico degli accademici: la verosimiglianza, che nell' amplificazione ciceroniana si esprime come: *quod aut verum sit aut ad id quod proxime accedat* [2].

Ma la verosimiglianza ha per Cicerone una portata ben diversa che per Carneade. Quest'ultimo se ne serviva come di un'arma contro i dommatici, e, criticando la loro pretesa di conquistare la piena oggettività del vero, dava alla scienza il còmpito più modesto di connettere empiricamente i dati della rappresentazione. Per Cicerone invece, la verosimiglianza non è più un canone scientifico che presieda ad un autonomo filosofare, bensì un canone storico,

---

[1] *Ac. Post.*, I, 2.

[2] Questo tema è trattato negli *Academica priora* (di cui c'è rimasto il 2° libro) e *posteriora* (di cui c'è rimasto il 1°). Secondo la massima della Nuova Accademia, la verità esiste, ma è occulta all'uomo, che deve accontentarsi della sola verosimiglianza.

per scegliere ed aggruppare i dommi delle altrui filosofie. Cosicchè attraverso questo largo crivello passano nei suoi libri le principali dottrine comprese negli antichi e nei nuovi sistemi, tutte insieme apparentate da una comune verosimiglianza.

Di qui il grande valore storico dell'opera di Cicerone, indipendente affatto dalla sua originalità mentale, ma quale salvatore e depositario di un ricchissimo contenuto scientifico, che per lungo tempo è stato accessibile alla riflessione dei pensatori solo pel tramite suo. Anzi, di alcuni periodi della storia del pensiero, di cui sono stati perduti i documenti originali, egli è ancor oggi per noi uno dei principali informatori.

Con gli stoici, Cicerone antepone la pratica alla teoria: *agere considerate* val per lui più che *cogitare prudenter* [1]. E, conforme a questo principio, egli si dà poca cura per determinare la propria posizione teoretica e si affida, senza troppo discernimento, alle fonti greche. Platonismo, aristotelismo, stoicismo, si mescolano insieme nella sua concezione della natura. La rappresentazione della sfera cosmica, della distribuzione degli elementi, della loro separazione qualitativa in un mondo e in un sopramondo, è attinta ad Aristotele. Ma intanto, egli fa coesistere con questa intuizione quella del panteismo stoico, e concepisce una ragione universale e provvidente che penetra tutte le cose. Il teismo non è a sua volta sconfessato, ma, tuttora presente nella concezione dualistica degli elementi, dà la sua impronta nella determinazione del destino finale dell'uomo, inteso, non più secondo la dottrina degli stoici, ma secondo quella di Platone.

---

[1] *De off.*, I. 45.

Contro il solo atomismo però egli insorge con una insospettata violenza: nulla gli ripugna quanto la concezione di un mondo privo di fini, dove il cieco caso è legge regolatrice e formatrice di tutto. Può forse un'arbitraria connessione delle lettere dell'alfabeto darci il poema di Ennio? [1]: così il suo buon senso si fa ragione dell'assunto atomistico, e gli suggerisce una mordace ironia su quella declinazione degli atomi con la quale Epicuro credeva di poter sfuggire alle conseguenze deterministiche del proprio sistema.

L' uomo egli concepisce bipartito in anima e corpo; e l'anima a sua volta distinta in una parte irrazionale, che comprende la funzione vegetativa e la sensitiva, e in una parte razionale che comprende l'attività intellettuale, nelle sue forme discorsive e intuitive e nelle sue determinazioni pratiche [2]. Ma, mentre l'anima irrazionale è più aderente al corpo, con cui divide l'origine e il destino, l'anima razionale si contrappone a entrambi, come una diversa sostanza, non terrena, ma infusa nel corpo dall'alto, per dono divino [3]. E da questa sua natura immateriale ed origine divina vien dedotta la sua eternità, coi noti argomenti del platonismo. Infine, si legittima così anche l'esistenza, nell'anima, di idee innate, in cui si amalgamano insieme il concetto della reminiscenza platonica e le nozioni comuni degli stoici.

Un'esposizione compiuta del pensiero di Cicerone esula dal nostro proposito: sarebbe una rassegna delle principali dottrine greche, avulse dal loro spirito creatore. Nell'etica, egli oscilla tra la concezione

---

[1] *De nat. deor.*, II, 37.

[2] *Tusc.*, I, 24, 56; I, 20, 46; II, 21, 47 e passim.

[3] *De fin.*, V, 21, 60; *Tusc.*, I, 27, 66; *Leg.*, I, 8, 24.

peripatetica e la stoica: contro il rigorismo stoico, egli accoglie la transazione peripatetica tra la virtù e la felicità[1]; contro la soverchia blandizie con cui Aristotele tratta le passioni dell'anima, egli accoglie la veduta stoica, secondo la quale l'anima del saggio è scevra da ogni πάθος, da lui definito come *aversa a recta ratione animi commotio*[2]. Ma forse, nel campo dell'etica, l'opera sua migliore è il *De officiis*, che svolge con grande ricchezza di esempi il tema stoico del καθῆκον, cioè di quei doveri umani che riempiono la vasta zona dell'adiaforia, collocata tra i due poli della pura virtù e della stoltezza. Qui infatti può manifestarsi senza impedimenti la sua assennatezza pratica, sempre propensa a smussare gli angoli troppo vivi e a cercare delle temperate medietà tra i partiti estremi dell' intransigenza dommatica.

Assai migliori sono invece gli scritti politici di Cicerone, il *De Repubblica* e il *De Legibus*, pervenuti a noi solo in parte, nei quali il senso giuridico, così connaturato ai romani, concretizza le vaporose idealità cosmopolitiche degli stoici, ed inizia l'elaborazione di quel ricco contenuto di vita, che nell'opera posteriore dei grandi giuristi potrà adeguarsi alla forma universale della coscienza politica, sorta sulle rovine del particolarismo ellenico.

Insieme con Cicerone, va ricordato il suo dotto amico Varrone, che, sulle orme di Antioco, da lui udito in Atene, professa un eclettismo non esente, come quello del suo maestro, dalla pretesa di un ri-

---

[1] Nel *De finibus bonorum et malorum* viene accettata la veduta accademico-peripatetica, secondo cui la legge di natura richiede non solo la disciplina dell'anima mediante la virtù, ma anche la sanità del corpo, mediante la soddisfazione degli appetiti naturali.

[2] *Tusc.*, V, 6.

torno alle fonti platoniche. Più rigoroso di Cicerone, egli non ritiene che basti la verosimigianza a dare il fondamento del bene e del male, che dev'essere fuori di ogni dubbio; ma con lui divide la concezione del fine morale, riposto nella felicità, e la tendenza a contemperare armonicamente le forze spirituali e corporee [1].

Una posizione eminentemente caratteristica assumono a Roma, sul cadere della repubblica, i Sestii. Fondatore della scuola fu Quinto Sestio, un romano di nobile stirpe; i suoi seguaci furono Sozione, Cornelio Celso, L. Crassizio, Fabiano Papirio: con essi la scuola si spense.

L' intento dei Sestii era di salvare lo spirito dell'antica Roma dalla corruzione e dalla decadenza; il mezzo per l'esplicazione di questo alto fine patriottico era la pratica, più che la dottrina, dello stoicismo. Il largo consenso di simpatia, che essi incontrarono, deriva appunto dalla loro spiccata personalità morale, più che dall'originalità delle loro idee. Seneca ci ha tessuto un bello elogio di Quinto Sestio in una sua lettera [2]. Egli lo ritrae come un uomo veramente superiore, ma di quella superiorità che non è remota dagli uomini, ed anzi forma la loro più intima umanità. Questo ha di egregio Sestio — così egli dice — che ti mostra la grandezza della vita beata, e non ti fa disperare di conseguirla; tu apprendi che essa è molto in alto, ma penetrabile a chi vuole; tu l'ammiri e tuttavia operi. Altrove [3], lo stesso Seneca ci spiega il valore combattivo della

[1] Il probabilismo ha un altro suo rappresentante, a Roma, in Ario Didimo, amico di Augusto. Anche per lui il sapere è riservato agli dèi, e all'uomo non tocca che un semplice opinare.

[2] Sen., *Epist.*, 64. [3] *Ep.*, 59.

virtù secondo i Sestii: il saggio si muove nella vita come un esercito, *quadrato agmine,* nel terreno nemico. Qui lo stoicismo s'incarna nel carattere romano, diviene un motivo spontaneo di condotta, rifuso nel temperamento di uomini vivi, che vedono tutte le insidie dei tempi nuovi e vogliono con tutte le loro forze contrastarvi.

Questo motivo stoico si svolge nel periodo di Roma imperiale per quegli stessi impulsi che avevano suscitato l'antico stoicismo nella decadenza politica della Grecia. Ogni pensatore ha una nota personale e vivace e la trae dal proprio intimo; nessuno ripete scolasticamente le vecchie dottrine di Zenone e di Crisippo: si sente che lo stoicismo è divenuto una vera *forma mentis,* capace di disciplinare la vita del saggio anche nelle mutate condizioni esterne. E la concettosità romana aggiunge un rilievo tutto particolare allo stoicismo: ne conserva le linee esteriori del sistema, ma l'arricchisce nell'interno, con sentenze profonde, piene di vita sinceramente vissuta. È avvenuto così che dell'opera di questi pensatori si siano giovati assai più i non-filosofi che i filosofi di professione: ancora oggi i libri di Seneca, di Epitteto, di Marco Aurelio, sono largamente diffusi nel pubblico colto. Ma la filosofia ha, essa pure, un proprio interesse da far valere.

5. Seneca. — Il maggiore rappresentante dello stoicismo romano è Lucio Anneo Seneca, nato a Cordova nell'anno 3° d. C., morto nel 65. Fu maestro di Nerone e suo consigliere nei primi anni dell'impero; ma poi caduto in disgrazia, e coinvolto (non si sa con quanto fondamento) nella congiura dei Pisoni, fu condannato a morte.

Seneca è un grande scrittore; abbondante, e tuttavia concettoso, epigrammatico. Egli possiede l'arte di dar rilievo a ciò che dice, ed attrae il lettore con l'impreveduta novità delle immagini e delle sentenze, sempre efficaci, talvolta lapidarie. Principalmente, ha una grande modernità di espressioni e di pensiero, sì che a volte egli sembra uno scrittore contemporaneo. Le sue *Epistulae ad Lucilium* sono una delle più belle letture che ci offra la prosa latina.

Il tema delle lettere è essenzialmente morale, ma di una moralità che non pretende di erigersi in sistema, e cerca invece di scrutare tutti gli aspetti della vita per organizzarli in sistema. Epicuro aveva detto che la stoltizia ha questo di proprio, che comincia sempre a vivere. In questa profonda sentenza si condensa, in una forma negativa, il principio socratico della moralità come scienza: saggio è colui che sa organizzare secondo un principio unico la propria vita, e nel quale la molteplicità degli atti non è un ricominciare perennemente la propria vita, ma uno svolgerla dal centro dinamico della propria personalità. E lo stoico, riprendendo il motivo socratico, soggiunge: noi pecchiamo, perchè deliberiamo tutti delle singole parti della vita, ma nessuno delibera dell' intera [1]. Deliberare dell' intera vita significa non già trascendere e svalutare le singole parti; anzi intrinsecare in esse la vita totale, che non è la loro somma, ma la loro fisonomia unica e individua. La sentenza del saggio è: *singulos dies, singulas vitas puta; qui hoc modo se aptabit, cui vita sua quotidie fuit tota, securus est* [2]. Questa sentenza è una delle più profonde che abbia creato il pensiero

---

[1] *Ep.*, 71.
[2] *Ep.*, 101.

morale, ed è la massima esplicazione del principio socratico. Vivi in modo che la tua vita sia intera in ogni giorno, che sia in ogni atto quella vita totale, in cui la tua piena personalità è impegnata! Non v'è che il saggio, che agisce come uno e identico, cioè come veramente tutto; gli altri uomini sono multiformi [1]. Epperò la vita del saggio solamente assume un sol colore; ivi l'azione si fonde col pensiero e questo con quella. Gli uomini comuni cercano vanamente di colmare, con la multiformità dei loro atti rivolti verso l'esterno, il vuoto incolmabile del proprio intimo. Ma invano si cerca di sfuggir se stessi nell'irrequietezza del movimento: *tecum fugis* [2], così c'insegue la nostra stessa legge. Invano si ripone la realtà del proprio essere nelle vane chimere del futuro: *o quanta dementia est spes longas inchoantium!* Nulla bisogna promettersi dal futuro: *id quoque quod tenetur, per manus exit, et ipsam quam premimus horam casus incidit. Ille vero ex futuro suspenditur cui irritum est praesens.* Un eterno presente in cui v'è tutto se stesso, in cui si può ripetere con Stilpone: *omnia bona mea mecum porto,* ecco quanto fa pago il saggio. È forte di quel possesso che nessuno può togliergli, perchè veramente suo, egli può chiamare gli altri a giudicarlo, senza bisogno di nascondersi e d'isolarsi. Anzi il giudizio del pubblico diviene un momento della sua coscienza, la presenza dell'altro in sè, creatrice del dramma morale. La saggezza ammonisce; vivi come in pubblico; fa che le tue pareti ti coprano e non ti nascondano. La buona coscienza chiama a sè la turba;

---

[1] *Ep.*, 120, 22.
[2] *Ep.*, 28.

la malvagia è ansiosa e trepidante anche nella solitudine [1].

Il significato razionale dell'organizzazione morale dello spirito riceve in Seneca un'accentuazione assai maggiore che negli antichi stoici. Si sente in lui viva l'influenza platonica, la quale si palesa ancora nel rilievo dato alla lotta contro l'irrazionalità, che è in noi, ma in un certo senso esterna a noi, perchè non intacca il centro vivo della nostra personalità. Il dualismo psicologico di Platone si traduce qui nell'azione del circoscrivere la sfera della pura spiritualità, respingendo tutto ciò che si ritiene appartenente all'anima, ma che non è veramente l'anima [2]. E il disprezzo del corpo che per Platone era saggezza, per Seneca diviene libertà [3].

Una nuova deviazione dall'antico stoicismo si osserva nella concezione di Dio. Seneca spiritualizza il Dio stoico, che era troppo aderente alla materia; quindi il suo immanentismo acquista, a volte, un rilievo diverso dalla teologia panteistica dei modelli greci e sembra anticipare luminosamente alcune intuizioni cristiane. Così, la divinità è intesa come presente alla vita umana, arbitra dei nostri destini, osservatrice delle nostre vicende, arbitra della nostra moralità [4]. Nessuno è buono senza Dio; ecco una dipendenza, che formerà il centro dell'etica cristiana. Eppure, con queste massime, altre ne coesistono d'intonazione diametralmente opposta, che tendono a

[1] *Ep.*, 48.

[2] L'influenza del platonismo si osserva anche nell'orientamento del pensiero di Seneca verso l'idea dell'immortalità dell'anima. Egli ha esordito negando agli uomini questa speranza e considerando la morte dal punto di vista stoico-epicureo. Ma negli ultimi anni è stato molto più propenso ad ammettere una sopravvivenza del principio spirituale.

[3] *Ep.*, 65, 22. [4] *Ep.*, 41; *Ep.*, 87.

ridurre a una vana testimonianza la presenza del divino nell'uomo e ad assicurare al saggio una perfetta autonomia e una sufficienza orgogliosa a se medesimo. Lo stoicismo è ancora la solida terra su cui si riposa il pensiero di Seneca, quando non regge più allo slancio mistico [1].

Le lettere di Seneca formano la parte più importante della sua vasta opera. Gli altri scritti morali gravitano intorno ai concetti ivi formulati. Così il *De ira* svolge il motivo stoico della negazione del πάθος; il *De consolatione,* scritto durante l'esilio del filosofo in Corsica, enuncia l' indifferenza del saggio di fronte alle contingenze esteriori; il *De providentia* agita l'antitesi della provvidenza e del fato; il *De clementia* tenta di salvare questa virtù, col separarla dalla misericordia condannata dagli stoici; il *De constantia sapientis* svolge il tema che non si fa ingiuria al saggio, essendo invulnerabile *non quod non feritur, sed quod non laeditur.*

---

[1] D'altra parte, non si può disconoscere anche un notevole influsso dell'epicureismo sulla sua filosofia. Egli non accetta certamente l' identificazione del bene col piacere, nè il meccanismo atomistico, nè la segregazione degli dèi dal mondo: i quali concetti anzi ripugnano alla più profonda ispirazione del suo pensiero. Tuttavia, egli ha in comune con Epicuro la tendenza all' isolamento dal mondo. Come osserva il Marchesi, « la tendenza individualistica di Seneca conduce necessariamente a fare dell' individuo un isolato nella società e ad aggruppare i solitari col vincolo di una norma spirituale ». E, soggiunge lo stesso biografo di Seneca, « l'uomo, come unità, trionfa più nel sistema epicureo che in quello stoico; presso gli stoici il saggio è un soldato che obbedisce a una disciplina; presso gli epicurei è un eroe che obbedisce a se stesso » (Marchesi, *Seneca,* 1920, pp. 317, 322). Seneca nei suoi scritti cita Epicuro sempre con grande ammirazione; ed anzi, secondo il Marchesi, nell'ultima fase della sua filosofia si andò più decisamente orientando verso di lui; ma « fu questo il suo maggiore tormento filosofico: sentirsi spesso tanto vicino ad Epicuro ed esserne sempre tanto lontano » (op. cit., p. 321).

Nel sistema filosofico di Seneca, che riproduce la tripartizione della dottrina stoica, all'etica spetta, di fatto, il posto più importante. Tuttavia il filosofo non afferma senza oscillazioni questa preminenza: ma, a volte egli sostiene che la filosofia *facere docet, non dicere* [1]; a volte invece dà il primo posto alla fisica, come quella che ha per oggetto la divinità stessa e che pertanto sovrasta all'etica come Dio all'uomo [2]. Ma in realtà la fisica di Seneca, esposta nei sette libri delle *Naturalium Quaestionum*, non ha quell'importanza che l'autore sembra volerle conferire, e non va oltre un'acuta e perspicace discussione di problemi strettamente fisici e metereologici [3]. Quanto ai principii direttivi della fisica, Seneca è dipendente dalle sue fonti greche, e se ne distingue soltanto nel caratterizzare il principio agente come spirito o soffio formatore della materia.

Più giovane di Seneca, C. Musonio Rufo, vissuto sotto Nerone e Vespasiano, si limita in una maniera più circoscritta ai problemi morali. La filosofia vien da lui definita in funzione del còmpito morale, che ad essa spetta, non soltanto di formulare, ma anche di praticare. E l'esser filosofo divien sinonimo di essere uomo dabbene [4].

---

[1] *Ep.*, 20.

[2] V. la prefazione alle *Natur. Quaest.*

[3] Interessante il lib. 2°, dove la spiegazione dei fulmini è attribuita, contro Aristotele, alla collisione delle nubi; il 3°, dove si confuta l'origine delle acque dalle fonti e dei fiumi dalle piogge, e la si spiega con l'analogia dell'organismo umano, avente le sue vene e le sue arterie; il 5°, dove la genesi dei venti viene attribuita, parte alla rarefazione dell'aria per l'azione solare, parte alla proprietà dell'aria stessa, intesa come realtà animata; il 6°, dove la tanto controversa origine del Nilo vien con Aristotele e Teofrasto attribuita allo spirito della terra.

[4] Floril., 67, 20; 79. 51. Schl.: *τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐστι.*

6. Epitteto e Marco Aurelio. — Epitteto, di origine frigia, schiavo di Epafrodito, liberto di Nerone, visse in Roma sotto questo imperatore e sotto i suoi successori; pare che sia morto al tempo di Traiano. Filosofare è per lui apprendere ciò ch'è da desiderare e da evitare [1]. In conformità di questo còmpito, tutte le cose si dividono in due classi: ciò che dipende da noi e ciò che non è in nostro potere. Alla prima classe appartiene l'opinione soggettiva, con le inclinazioni, i desideri e le repugnanze che ne derivano; alla seconda classe, tutto il mondo esterno, compreso il corpo umano, coi così detti beni (sanità, ricchezza, ecc.) che lo concernono. Ma il bene e il male, nel loro vero significato morale, non consistono nelle cose, bensì nelle opinioni che gli uomini si formano intorno alle cose: esempio tipico, la morte, che diviene un male nell'opinione, mentre tale non è, in sè considerata [2]. Avviene così, che le cose esterne le quali pur sono straniere a noi, ci tocchino per mezzo delle rappresentazioni ed opinioni che suscitano nel nostro spirito, e la cui apparizione, determinata da leggi oggettive, non è in poter nostro evitare. Ciò ch'è invece in nostro potere, è la scelta dell'uso da fare delle nostre rappresentazioni [3]. Qui interviene la volontà, razionale e libera, che, disponendo dell'uso delle opinioni e degli affetti, sottrae lo spirito ad ogni dipendenza dalle cose esterne, e le fa estranee e indifferenti, conforme alla loro natura.

La saggezza consiste quindi nel non trascendere se stessi, nel non far nulla che non sia in proprio potere, nel chiudere ad ogni influenza esterna e perturbatrice il proprio spirito [4]. Ma una volontà, una

[1] *Diss.*, III, 14, 10. [2] *Man.*, cap. 5.
[3] *Man.*, II. [4] *Man.*, I, 5; *Sent.*, 19.

libertà intenta a rimuovere da sè ogni oggetto, ad affermarsi nella solitudine e nell' isolamento, non è che un astratto fantasma, anzi peggio, una vana corrosione. La virtù d' Epitteto è del tutto negativa; una lenta consunzione dello spirito. Sopportare ed astenersi sono i suoi soli precetti.

Il motivo cinico che si osserva in Epitteto è anche più accentuato nei 12 libri dei *Pensieri* dell'imperatore Marco Aurelio Antonino [1], dove il disprezzo del sapere e la sua inutilità alla pratica sono affermati senza nessuna attenuazione. Lascia da parte i libri; non tardare un istante, perchè questa dilazione non ti è più permessa: così invoca il filosofo [2].

Un altro motivo della sua opera è ispirato al concetto di Panezio della subordinazione dell'anima naturale e irrazionale al principio razionale e logico. Quella subordinazione divien per Marco Aurelio una causa di svalutazione per ciò ch'è subordinato. Egli predica il disprezzo non soltanto del corpo, ma anche dell'anima. Tutto ciò che riguarda il corpo è un fiume che scorre; tutto ciò che riguarda l'anima non è che sogno e vanità. Chi può dunque dirigerci? Non v' è che una guida sola, la filosofia. E filosofare significa fare in modo che il genio ch' è in noi resti puro da ogni macchia, più forte dei piaceri e dei dolori, mai agente con leggerezza, nè con falsità o dissimulazione, ma pronto ad accettare gli avvenimenti di ogni ordine, come emanazioni della fonte dond'egli stesso deriva [3].

Questa subordinazione alla realtà naturale ha la sua ragione nella divina provvidenza che regge gli eventi, e che viene sovente magnificata da Marco

---

[1] M. Aurelio, Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία'.
[2] ii, 1. [3] ii, 17.

Aurelio [1]; tuttavia non è necessario al saggio trovare un teatro adatto alla propria azione. Se anche il mondo fosse, non già regolato e armonico, ma caotico e confuso, l'uomo avrebbe il dovere e la potestà di realizzare in se medesimo un mondo ordinato e organizzato [2]. In lui infatti, e non fuori, esiste il principio organizzatore; donde il còmpito di dirigere verso una meta precisa gli atti e i sentimenti, e calcolare fin le minime azioni, riferendole al fine supremo della vita [3].

Qui si palesa l' influenza di Seneca. Quella di Epitteto invece è patente nella critica delle opinioni. Le cose in se stesse non hanno il benchè minimo contatto con l'anima nostra. Esse non hanno accesso possibile; non possono nè mutarla nè muoverla. L'anima sola ha la potenza di modificare se stessa e di darsi il movimento; ed in conformità dei giudizi che essa crede di poter dare, si foggia a suo uso le cose esteriori [4]. Noi non siamo dunque in contatto che con noi stessi e con le nostre opinioni; la realtà non ci tocca. Di qui il precetto: sopprimi l' idea e sopprimerai anche il fatto corrispondente. Se sei ferito, sopprimi l' Io sono ferito, e sopprimerai anche la ferita [5]. Questo soggettivismo estremo giunge persino a negare la realtà e l'efficacia dell'azione, che pure aveva assunta a suo principio: non gli atti degli uomini ci colpiscono, perchè questi atti non sono realmente che nel loro spirito, ma ciò che ci commuove sono le idee che ce ne facciamo [6].

Qui il soggettivismo tende ad isterilirsi alquanto, e, lungi dall'esprimere la realtà piena del nostro

---

[1] II, 3. [2] IV, 27. [3] II, 16.
[4] V, 19. [5] IV, 7. [6] XI, 18.

spirito, non ci pone alla presenza che dei nostri vani fantasmi e intristisce l'anima con una interpretazione troppo velata e attenuata della vita.

Con Epitteto e Marco Aurelio, lo stoicismo si avvicina al cinismo, inteso come una mera prassi, indifferente ad ogni fondamento teoretico nella moralità, e anzi come disprezzo di quel sapere. E il cinismo risorge a scuola autonoma dell'età imperiale, con Demetrio, amico di Seneca, Enomeo, Demonace: tutti costoro rifuggono da ogni scienza e vagheggiano una mera sufficienza pratica.

7. Gli ultimi scettici. — Eclettismo e scetticismo si dividono le ultime spoglie della filosofia greca propriamente detta, con diverso intento, ma con risultato comune che trascende l'uno e l'altro. Tanto l'acritica inclusione, quanto l'ipercritica esclusione di tutti gli antichi dommi riattivano intorno ad essi l'interesse erudito e preparano una più vasta sintesi, di cui entrambi formeranno un momento necessario.

L'eclettismo, la cui esistenza di fatto rimonta a più secoli indietro, riceve la consacrazione anche del nome dall'alessandrino Potamone, che, sulla fine del II secolo, fondò una scuola che egli stesso chiamò eclettica.

E il pirronismo, spento come setta autonoma, poco dopo il suo nascere, ma reincarnato nell'Accademia, risorse infine, sotto le insegne stesse del primo fondatore, nel I secolo a. C., con Enesidemo, e, due secoli più tardi, ebbe il suo ultimo rappresentante e codificatore nel medico Sesto Empirico. Il primo scrisse otto libri Πυρρωνείων λόγων, che noi non possediamo; il secondo, oltre i tre libri Πυρ-

ρώνειοι ὑποτυπώσεις, scrisse l'opera famosa Πρὸς Μαθηματικούς, rivolta, oltre che contro le matematiche, contro tutte le scienze allora coltivate[1].

Due sono i tratti differenziali dello scetticismo di Enesidemo, rispetto al pirronismo e alla media Accademia. Innanzi tutto, esso ha di mira non soltanto la scienza stoica, ma ancora, e più specialmente, l'eclettica. Perciò egli attacca il criterio della verosimiglianza di Carneade, che gli appare troppo dommatico. Il vero scettico non afferma talune cose e nega talune altre, ma non ne afferma nessuna, non dice ciò ch'è conoscibile o inconoscibile, vero o falso, verosimile o inverosimile; ma si limita a sospendere il giudizio[2]. Inoltre il nuovo scetticismo ripudia quel che vi era di troppo dommatico nell'antico: affermare che nulla possa essere conosciuto significa ancora dommatizzare, se pur negativamente; il vero scettico invece si accontenta di dire che finora nulla è con sicurezza conosciuto, e cioè di mostrare che ad ogni asserzione dommatica se ne possa contrapporre una opposta, egualmente fondata[3].

Con questo assunto positivistico però non s'accorda l'enunciato dei dieci tropi (τρόποι) su cui Enesidemo cerca di fondare il suo dubbio universale, perchè da essi risulta piuttosto un'impossibilità assoluta di conoscere con certezza alcuna cosa, che non l'inadeguatezza attuale delle nostre conoscenze. Di questi tropi, il 1° è tratto dalle differenze degli esseri animati, da cui consegue la diversità nel concepire le stesse cose; il 2° dalla diversità degli uomini in particolare; il 3° dalla differente struttura dei sensorii; il 4° dalla diversità degli stati soggettivi;

---

1 I libri VII-XI sviluppano la scepsi propriamente filosofica.

2 SEXT., *Pyrr.*, I, 226.

3 PHILO. *de ebr.*, § 202; PHOT., *Bibl.*, 169 *b* 21 sgg.

il 5° dalla diversità di posizione, luogo e distanza; il 6° dal miscuglio in cui le cose ci appaiono; il 7° dalle differenze quantitative (ciò ch' è grande appare piccolo, ciò ch' è quadrato rotondo, ecc.); l' 8° dalla relatività delle cose; il 9° dalla frequenza o rarità delle percezioni; il 10° dalla diversità di educazione, di costumi, di leggi, di miti e di opinioni [1].

Ai dieci tropi di Enesidemo, Agrippa ne aggiunge altri cinque, che però, con più verità, non si sommano ai precedenti, ma sono una diversa redistribuzione dei fattori del dubbio. Essi sono: l'opposizione dei giudizi sopra i singoli problemi, il regresso all' infinito, la relatività degli oggetti; l'assunzione di proposizioni universali immediatamente certe, che i dommatici fanno arbitrariamente, per evitare il regresso all' infinito; infine il diallelo, che si ha quando un argomento che si pone a conferma di un giudizio, si fonda a sua volta su questo, cioè manca di giustificazione [2].

L' intento di Enesidemo è di fondare un nuovo eraclitismo, cioè una concezione del flusso universale delle cose e delle opinioni che le concernono. Ma sulla traccia del suo modello, finisce anch'egli col dommatizzare: di qui la distinzione, che il suo seguace Sesto Empirico sente il bisogno di ripristinare, tra l'eraclitismo e lo scetticismo [3].

---

[1] Diog., ix, 79 sgg.

[2] Diog., ix, 88 sgg.; Sext., *Pyrr.*, i, 164 sgg.

[3] Sext., *Pyrr.*, i, 210. È questione controversa tra gli storici quella del rapporto tra lo scetticismo e l'eraclitismo di Enesidemo. Secondo alcuni, i due aspetti non s'accordano insieme e l'attribuzione di un motivo eracliteo a Enesidemo sarebbe dovuta a una mera svista dossografica. Secondo altri, la coesistenza eraclitea dei contrari s'accorda con lo scetticismo. Il Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 272-289) respinge l'una e l'altra veduta ed è propenso a credere che, convertendosi all'era-

Nelle opere di Sesto tutti i vari temi scettici sviluppati da Enesidemo, da Agrippa, da Favorino, da Menodoto, sono insieme aggruppati con un nesso sistematico, che riproduce, nel suo anti-dommatismo, la tripartizione dommatica della filosofia, in logica, fisica, etica. Nelle *Istituzioni pirroniane* e nei cinque ultimi libri dell'opera *Contro i Matematici* (o *Contro i Dommatici*), le singole sezioni vengono minutamente esaminate e discusse con una sovrabbondanza di argomentazioni, che non sempre tuttavia testimonia l'acume degli scettici.

Contro la logica dommatica, Sesto riunisce i tropi di Enesidemo e di Agrippa. Alla confutazione della possibilità che si dia un criterio del vero, egli rivolge particolarmente la sua attenzione. Ogni criterio consta di tre momenti, *a quo, per quod, secundum quod* [1]. *A quo*, cioè il soggetto umano giudicante: e questo vien mostrato come una norma variabile e fallace. *Per quod*: ciò implica il mezzo giudicante, la sensibilità o l'intelletto o la sintesi di entrambi. Ma la sensibilità è soggetta all'errore; l'intelletto, non potendo neppure intendere se stesso (la propria sostanza, generazione, ecc.) non potrà tanto meno comprendere le altre cose; l'intelletto e il senso insieme non fanno che riunire due impotenze. *Secundum quod*: cioè il criterio propriamente detto, che gli stoici riponevano nella rappresentazione comprensiva. Contro di questa, Sesto ripete tutti gli argomenti dell'antico scetticismo.

---

clitismo, Enesidemo abbia poco per volta sconfessato il suo scetticismo iniziale: una interpretazione che pare confermata dall'atteggiamento di Sesto Empirico, a favore di una più netta separazione del tema scettico da quello eraciiteo.

[1] SEXT., *Pyrr.*, II. 18 sgg.

Ma, a parte la possibilità o meno del criterio, v' è un' istanza preliminare contro ogni tentativo di dimostrare una verità: se v' è apodissi, ogni dimostrato ha bisogno di una nuova dimostrazione, all' infinito [1]. E il sillogismo include un circolo vizioso, perchè la premessa maggiore, per mezzo della quale la conclusione dev'essere provata, può essere convalidata soltanto da una induzione, che contenga in sè la conclusione stessa [2].

Dopo la logica, la scepsi investe la fisica e l'etica. È importante soprattutto la critica del concetto di causa, appunto perchè la causa forma la volta su cui tutta la metafisica greca è appoggiata. La causa, dice Sesto, ripetendo del resto un'argomentazione dei suoi predecessori, è una relazione (πρός τι), e la relazione non ha esistenza, ma vien soltanto pensata [3]. E non v' è causa, anche perchè, o il corpo sarebbe causa del corpo, o l' incorporeo dell' incorporeo, o il corpo dell' incorporeo o viceversa. Ma il corpo non può essere causa del corpo perchè ambedue hanno la stessa natura; bisognerebbe allora che ogni corpo fosse causa, e allora nulla sarebbe più effetto. Lo stesso si dica dell' incorporeo come causa dell' incorporeo. Ma tra l' incorporeo e il corporeo non v'è causalità: perchè la causa deve toccare il causato e viceversa, mentre la natura incorporea non può toccare nè essere toccata dall' incorporea [4].

Infine la virtù efficiente non può risiedere più nel causante che nel causato, più in colui che gira la ruota, che nella ruota che gira. Similmente, si

---

[1] Diog., ix. 79 sgg.; Sext., *Pyrr.*, ii. 85.
[2] Sext., *Pyrr.*, ii, 234 sgg.
[3] Sext., *Math.*, ix. 207; Diog., ix, 98.
[4] Sext., *Math.*, ix. 211.

dice che il fuoco brucia la legna: ma è veramente esso la causa del bruciare o non piuttosto un'attitudine della legna?[1]. L'incapacità ad intendere la concretezza delle relazioni costituisce il fondo delle argomentazioni di Sesto contro il principio di causa. Ma tale incapacità è propria della filosofia greca in genere più che di Sesto in particolare: quindi la sua critica acquista un grande valore come crisi interiore di quei presupposti sostanzialistici che stanno a fondamento della metafisica greca, e che le precludono l'intelligenza della concretezza dei rapporti ideali.

Similmente contro il moto, lo spazio, il tempo, la generazione, sono ripetuti i vecchi temi sofistici ed altri nuovi ne sono escogitati. E finalmente la critica delle dottrine etiche — fondata sull'impossibilità di concepire un bene o un male per natura, perchè se fossero, dovrebbero essere uguali per tutti, mentre non sono tali — chiude la serie delle negazioni.

Ma qual'è la conclusione ultima del pensiero di Sesto? Un totale nihilismo? No: egli annulla o immagina di annullare ogni pretesa dommatica, ogni asserzione scientifica intorno alla realtà, e non la realtà stessa in cui vive ed opera. Quindi, lo strano epilogo di questo scetticismo, che nega ogni valore alle conquiste della scienza, per abbandonarsi all'opinione comune, alle testimonianze immediate dell'esperienza. Quella filosofia che era nata e si era svolta per organizzare e correggere la mera empiria dell'uomo incolto e comune, è per l'appunto ciò che bisogna togliere di mezzo, per ritrovare nell'intatto patrimonio dell'ignoranza il criterio pratico della

[1] SEXT., *Math.*, IX, 240.

condotta della vita. A questo titolo, Sesto avrebbe potuto vantarsi di essere il più fortunato scolarca che mai ci sia stato, se a un così facile successo non si fosse egli stesso per primo sottratto con uno studio assiduo e paziente delle altrui filosofie, anche al solo scopo di criticarle.

Il suo agnosticismo ha un notevole significato anche per il pensiero religioso. Egli critica e nega i dommi delle teologie, ma non l'assunzione immediata del divino, che si dà nella comune esperienza religiosa. Egli accredita così, in forza dello stesso scetticismo, quella religiosità popolare che traboccava già dagli angusti limiti dell' intellettualismo greco e cominciava a crearsi una forma mentale appropriata.

IX

IL NEO-PLATONISMO

1. Valore positivo dell' ellenismo. — Fin qui abbiamo considerato l'aspetto meramente negativo della civiltà ellenistica: l'attenuarsi e il dissiparsi di una vita già rigogliosa nei suoi primitivi centri, ma non più sufficiente a riempire di sè il mondo ellenizzato, i cui confini son troppo vasti perchè le sue forze vi si spandano senza perdersi. Abbiamo già notato, parlando degli stoici, che non sorge nel mondo greco nessuna grande idea coestesa ai nuovi, smisurati orizzonti: il cosmopolitismo stoico esprime piuttosto uno smarrimento dello spirito di fronte alle mutate condizioni di vita, anzichè una nuova forma di consapevolezza; quindi il pensiero stoico appartiene più all'antica civiltà che alla nuova che si va formando, ed è a quella legato da un amore nostalgico e senza speranze.

L'opera universale di Alessandro non è sorretta da un' idea universale che possa consolidarla. La vita greca si è modellata sulla πόλις e muore con essa; il suo massimo sforzo di espansione è anche l'estremo sforzo: nella politica, come in tutte le esplicazioni della loro mentalità, i Greci, dopo avere

creato una ricca civiltà tutta propria, ne intuiscono e ne preparano una nuova, ma esauriscono con ciò il proprio essere e sono sopraffatti da quella stessa corrente che hanno intravveduta e preparata. Pochi anni separano la conquista di Alessandro dall'occupazione romana.

L'espansione romana sarà più duratura, perchè la sorreggerà un' idea coestesa alla sua azione: il diritto, la legge, forma universale per un contenuto universale, forza attiva d' irraggiamento, e intanto riferimento attivo al suo centro dinamico: Roma, che vive dovunque nel mondo si attuano le sue leggi. A questa prima idea veramente universale — il cui valore noi studieremo nel volume seguente — il cristianesimo attingerà il motivo della sua forma, egualmente universale; onde, sia detto qui per incidente, esso sarà, a malgrado del suo contenuto prevalentemente greco, cattolico e romano.

Questa universalità della forma è mancata affatto ai Greci: vissuti nel particolarismo, dovunque hanno creato, hanno creato a loro immagine e somiglianza, moltiplicando il loro stesso particolarismo, anche quando l'estensione della propria azione poteva pretendere a una vera universalità. Tutta la storia della colonizzazione ellenica è dominata da questo identico spirito: lo sviluppo dell'ellenismo dura fino a quando tutta la minuta costellazione ellenica brilla di luce propria; e volge alla sua rapida dissoluzione allorchè i singoli centri hanno perduto ogni ragione autonoma e originale. Null'altro che questo infatti vi avevano infuso i loro creatori.

Siffatto dissolvimento dell'ellenismo non esprime tuttavia che un momento solo della storia che noi consideriamo. È impossibile concepire una vita che si svolga con un indirizzo meramente lineare e pa-

rabolico senza mai ricongiungersi ai momenti iniziali del suo processo. La vita umana, a causa dei valori spirituali che racchiude, è sempre in qualche modo riflessa in sè; e se pure la traiettoria adeguata alla vita di un singolo popolo è la parabola, questa tuttavia si complica di movimenti e rivoluzioni secondarie, che ne rallentano la tendenza finale. È inconcepibile che la Grecia classica abbia consegnato all'ellenismo un ricco patrimonio di valori soltanto per dissiparlo; anzi, per il fatto stesso che i valori non si tramandano che nella creazione di nuovi valori, è lecito presumere che l'ellenismo abbia in sè un carattere positivo, che formi la sua vera originalità.

Qualche considerazione su questo carattere ci vien suggerita dal significato stesso di quella riflessione, di quel ripiegamento in cui consistono la vita e il pensiero. Il pensiero greco nell'ellenismo si riflette sopra se medesimo; in esso la vita nuova sorge appunto da questa riflessione: dall'erudizione la nuova filosofia, dalla rielaborazione dei miti la nuova religione. E sta qui ancora il tratto differenziale tra i valori dell'età classica e quelli dell'ellenismo, che nel contenuto tendono a identificarsi così compiutamente. Come nell'età matura dell' individuo, la riflessione sul passato, quando è riflessione viva, creatrice, ringiovanisce lo spirito, ma non così tuttavia da ridargli l'antica immediatezza di vita, bensì facendolo assorgere a una giovinezza nuova, tutta ideale e consapevole; così pure nell'ellenismo rivive l'aurea gioventù della Grecia, ma senza la primitiva spontaneità, che è trasfigurata e idealizzata nel ricordo. In questa opera di risurrezione, i momenti nuovi di vita emergono con fatica, oltre e malgrado le intenzioni di coloro che operano. I filosofi vogliono limitarsi a comentare e illustrare le dottrine dell'antichità, con-

sacrate nei nomi di un Pitagora, di un Platone, di un Aristotele; e tuttavia il comento trasfigura le fonti originarie, trae da esse un pensiero che non vi era contenuto, fa che rispondano a problemi sorti appena nelle menti degli esegeti. Similmente la religione dell'età ellenistica non vuol essere che un risveglio dell'antico politeismo, già morto nelle coscienze, vivente ancora e per sempre nelle arti; e intanto dallo studio profondo dei miti e dei culti trae una rappresentazione dell'antico paganesimo, che in realtà è una nuova religione, dove la pluralità degli dèi non risente più della primitiva immediatezza sensibile, ma ha un valore tutto intellettuale, dove i miti sono espressioni di concetti e non di fantasmi, e dove i culti assorgono al significato di una razionalità fino allora sconosciuta.

Alle prime riflessioni storiche della coscienza appaiono ancora inconciliabili l' attività riflessa e l'attività creatrice, che pur esprimono momenti diversi dello stesso processo; epperò gl' ingenui indagatori dell'antichità greca insinuano quasi di nascosto i loro pensieri nei vecchi testi, credendo così di porli sotto l'egida di autorità indiscusse. È questa la ragione formatrice della credenza nella riposta saggezza degli antichi: una credenza che è di tutti i tempi, ma che per la prima volta riceve, presso i filosofi del periodo che noi consideriamo, un profondo significato razionale, e che ritroveremo assai più intensificato nella storia del cristianesimo.

La tendenza dominante della mentalità ellenistica è tutta mediata e riflessa; ma diversamente opera questa riflessione, a seconda del diverso contenuto che le vien sottoposto. Col trapiantarsi della civiltà greca in sedi lontane dai centri originarii, la tradizione puramente ellenica si contamina di motivi

estranei, attinti alle storie dei popoli nei quali si è propagata, e che la trasformano e l'arricchiscono variamente, a seconda della varia reattività originale del loro spirito. Persiani, Sirii, Caldei, Giudei, Egiziani, popoli aventi una propria civiltà gloriosa, accolgono l'ellenismo nel pantheon della loro storia secolare, e lo assorbono o ne sono assorbiti, secondo la forza della individualità etnica di ciascuno. Ma tutti insieme importano un elemento nuovo nella civiltà greca: quello spirito contemplativo, estatico, sfrenatamente mistico, che forma l'aspetto predominante della mentalità orientale, per cui si distingue nettamente dalla greca.

Il terreno dove più facilmente potevano incontrarsi le due mentalità era certamente il terreno religioso, su cui quasi tutto il pensiero orientale s'era da secoli fermato. E quivi molto avevano da apprendere i Greci: essi possedevano una religione popolare, frutto d' ingenue e artistiche intuizioni, insufficiente alle più alte esigenze del loro pensiero, che, allorquando aveva affrontato il problema religioso, aveva dovuto sfrondare tutta l' inutile selva di miti e di favole, e s'era fermato all'intuizione di un Dio unico, immobile, sul limitare del mondo conoscibile e della stessa conoscenza filosofica, che ne tracciava appena le prime mal certe linee. Quanto più ricche invece erano le esperienze religiose degli orientali, coi loro sistemi emanatistici, con le imponenti processioni di divinità, con le serie immaginose di potenze sovrumane, mediatrici tra l'uomo e Dio. Queste esperienze condensavano in una unità superiore la mitologia e la teologia, che presso i Greci erano in dissidio; esse rivelavano una fonte più profonda di conoscenza, ignota ai Greci, che, rinchiusi nel loro stretto intellettualismo, avevano appena sfiorato il problema

della divinità, relegandolo, già con Platone, ai confini dell' ignoto.

Tuttavia il pensiero greco aveva in quel tempo rinnegato il suo ristretto, e pur tanto glorioso intellettualismo, ed era ancora in grado di ricomprare la sua libertà di fronte al problema di Dio. Lo scetticismo, preparato dalle dottrine stoiche ed epicuree, aveva dichiarato vane tutte le pretese di una conoscenza razionale della realtà; e gli stessi platonici ripetevano che Dio solo è saggio e che la ragione umana è impotente a conquistare il Dio ineffabile, che vive oltre e fuori la sfera dell' intelletto. Non poteva allora questo motivo scettico contenere insieme una doppia istanza, negativa verso l'antica scienza intellettualistica, positiva verso una forma nuova di sapere, oltre l' intelletto, adeguata all'oggetto ultra-intelligibile e divino? Questa speranza rampollava immediatamente dalla disperazione scettica e dal bisogno religioso, più che mai vivo negli animi, in quel periodo della storia che diede al mondo la più alta delle religioni.

D'altra parte, con lo svalutarsi delle facoltà dell' intelletto umano, e con l'elevarsi, per conseguenza, dell' idea divina ad altezze sempre più inaccessibili, lo stesso bisogno religioso rendeva necessario uno spontaneo e volontario manifestarsi di Dio agli uomini, una volta che questi non erano in grado di giungere con le proprie forze fino a lui.

Per vie opposte, gli sforzi del pensiero convergevano nello stesso centro: ultrarazionale era la conoscenza di Dio postulata dall'esasperazione scettica del pensiero; ultrarazionale la manifestazione spontanea del divino: così l'uomo e Dio, separati dalla ragione, si ricongiungevano nel dominio d'un'esperienza superiore, che nella storia è designata con

l'appellativo di mistica. Quivi si ricomponevano in una nuova apparente immedialezza — in realtà mediata da tutta la negazione scettica del pensiero — la religione popolare e la teologia; quivi le ricche esperienze del misticismo orientale confluivano con tutta la loro smagliante esuberanza di forme.

Bisogna tuttavia riconoscere, che se il pensiero greco in questo periodo ha assimilato molti elementi della mentalità orientale, non ha perduto (tranne in alcuni casi, come nel giudaismo alessandrino), la propria autonomia e la coscienza del valore eminente della propria tradizione nazionale. Il neoplatonismo, così alessandrino che siriaco che ateniese, è sempre formalmente greco, e trae dalla mentalità greca la forma della propria riflessione storica. Finchè la sua autonomia non è minacciata, esso accoglie in sè tutto quello che nel pensiero dell'oriente gli appare vitale e importante; ma resiste alla corrente orientale con tutte le sue forze, quando questa minaccia di travolgerlo. Così il giudaismo, che aveva potuto mirabilmente accoppiarsi con l'ellenismo nell'opera di una delle scuole di Alessandria, non appena diviene, nella veste cristiana, un pericolo immediato per la civiltà ellenica, è assalito dalle critiche più fiere dei platonici.

L'urto della mentalità cristiana e di quella ellenica è uno degli episodi più salienti della storia della cultura. Ricco di tradizioni storiche secolari, e per la sua stessa tendenza proclive al tradizionalismo, l'ellenismo dapprima non vede nel suo avversario — l'ultimo arrivato sulla scena della vita — un pericolo diretto; e, conforme all' indirizzo della propria mentalità, crede che il cristianesimo si legittimi solo in virtù della sua storia passata, della sua tradizione giudaica. E pertanto lo combatte nelle sue fonti,

iniziando quella critica razionalistica della Bibbia, che sarà poi il modello di tutte le critiche venture dell'ateismo e del deismo.

Ma il valore originale, incommensurabile rispetto alle fonti, del cristianesimo, si rivela nella sua attualità prammatica, che trasvaluta le fonti e le converte in momenti di azione e di vita. Nè allora, nè poi mai il cristianesimo è stato in alcun modo scosso dalla constatazione delle assurdità della Bibbia.

L'ellenismo intuisce questo valore prammatico, e, trasformando il carattere della sua opposizione, trasforma se medesimo. Esso converte se stesso in una religione; i suoi filosofi in preti, i suoi eruditi in apologisti. È una necessità ineluttabile dell'azione questa mimesi, per cui gli avversari assumono un' identica fisonomia e si portano sul medesimo piano; senza di che non possono incontrarsi. Tuttavia una certa stranezza in questa mimesi risalta, se si considera quanto fosse aliena dall'azione la mentalità ellenica. Dalle forme classiche dell' intellettualismo, all'estremo misticismo (che non è altro se non intellettualismo esasperato), essa si era svolta lungo la stessa via; e quand'anche con Aristotele era giunta a concepire il valore dell'azione, aveva subito convertito quell'azione in una contemplazione (θεωρία τις). Ora, nella lotta col cristianesimo, non si trattava più di pensar l'azione, ma di compierla: si trattava di contrapporre religione a religione, in una sfera prammatica, accessibile a tutte le coscienze. Il cristianesimo, nato come azione, aveva saputo, tra le superstizioni popolari e le più astruse sottigliezze teologiche della gnosi orientale, creare quella *medietas* necessaria ad una vasta azione, che poteva trovar proseliti nella plebe come nei teologi; l'ellenismo invece, sorto dall'erudizione, imbevuto di misticismo, non conobbe

le astuzie della ragion pratica, e pose in vita una religione astratta, ricca di simbolismo arcano e di una teologia complicata; una religione senza autorità, senza leggi, senza dommi rigorosi, che doveva inevitabilmente soccombere nel conflitto.

Tuttavia, l'aver per un istante vivificato il pantheon che il sincretismo religioso di Roma imperiale aveva innalzato, l'aver fatto ancora una volta rivivere, pur con mutate sembianze, gli antichi dèi della Grecia classica, insieme con quelli del mondo orientale, forma il pregio imperituro dell'ellenismo, ed eleva il significato di quel sogno generoso di un nucleo di eruditi, che vissuti tra le auree tradizioni elleniche, ridavano alla madre patria quella vita che ne avevano attinta.

2. Sincretismo religioso. — Il periodo ultimo della filosofia greca è caratterizzato da un'alleanza superiore delle dottrine precedenti, sotto un comune impulso religioso, che le vivifica e le rinnova. L'avviamento a questa alleanza si preannunziava già nelle scuole eclettiche e scettiche, tendenti a riunire in una stessa approvazione o riprovazione i frutti della scienza del passato. Ma il segno nettamente distintivo del nuovo sincretismo è dato da un senso profondo di religiosità che rianima le morte raccolte e ne subordina gli elementi al piano di un'unica e progressiva rivelazione divina; mentre prima, il legame che le teneva unite non era che un superficiale interesse letterario nell'àmbito dell'eclettismo, e un'intransigente opposizione, in quello dello scetticismo.

La filosofia di Platone, di Aristotele, degli stoici, forma il principale contenuto speculativo di queste sintesi, e la stessa sopravvivenza delle rispettive

scuole costituisce l'opportunità migliore, perchè, nella sfera di ciascuna, vengano preparate le condizioni dell'accordo con le altre. L'epicureismo soltanto, tra i grandi sistemi dell'età classica, vien tenuto in disparte, come quello che, ostile al sentimento religioso e refrattario ad ogni interpretazione teologica, non ha nulla da dire alle nuove generazioni. E noi vediamo la setta epicurea eclissarsi prima di tutte le altre dalla scena; mentre il ricordo stesso di questa filosofia non vien risuscitato che dalle esigenze polemiche dei filosofi più fervidamente credenti, che l'hanno poi tramandato alla posterità sotto una luce estremamente sfavorevole.

I tre sistemi predominanti non entran però nella sintesi con uno stesso titolo o grado gerarchico; ma si dispongono in una serie ascendente, che segna i momenti progressivi di una più compiuta rivelazione del divino. Lo stoicismo aveva identificato Dio con l'anima del mondo, presente nella materia e forza animatrice e regolatrice di essa. Aristotele aveva formulato del divino una concezione più elevata e pura, separando totalmente Dio dalla materia e compendiandone l'essenza nell'attività di un pensiero avente come oggetto se medesimo. Per Platone, il principio divino era anche più solitario ed inaccessibile alla riflessione speculativa: esso appariva sul limitare del mondo conoscibile, e lo spirito del pensatore vi si adeguava piuttosto con un mistico e silenzioso rapimento che con una coscienza riflessa e speculativa [1].

---

[1] Esponendo, nel volume precedente, la filosofia di Platone, abbiamo detto che non si può chiamar Dio, a rigor di termini, se non il Demiurgo del *Timeo*. L'idea del Bene, che è al vertice del sistema ideale, non può essere considerata come una vera e propria divinità, ma solo come la massima ipostasi del sistema. Questo abbiamo detto e confermiamo, in sede di pura

Ora, allo spirito religioso dell'età ellenistica, almeno nel periodo della sua più piena maturità, queste diverse espressioni del divino non appaiono esclusive l'una dell'altra, ma s' incanalano come momenti diversi, via via più elevati, di una identica teofania. L' idea suprema della filosofia platonica era forse la massima astrazione, ma appunto perciò poteva più facilmente essere riempita da tutto il sovrabbondante sentimento religioso e mistico, e divenire un'essenza ineffabile, inattingibile all'attività del pensiero, termine supremo di uno slancio dell'anima trascorrente sopra ogni razionalità, immediatamente diretto alla fonte stessa dell'essere. Di fronte a questa prima e nascosta potenza, il Dio aristotelico, razionalità già spiegata e mediata dalla riflessione sopra se medesima, doveva grado a grado assumere la figura più definita di una rivelazione più prossima all'uomo, di un secondo Dio nella cui razionalità si adunano le massime ragioni speculative di tutte le cose. Quivi la potenza primigenia si determina e si concretizza già in un'attualità intellettuale in cui sono precostituite tutte le ragioni esemplari degli esseri. Ma perchè il Dio aristotelico possa passare dal primo piano che occupava nel sistema originario dello Stagirita, a un secondo e subordinato piano, sarà necessario tutto un lungo lavoro di rielaborazione; e noi vedremo infatti, già nella superstite scuola peripatetica, affievolirsi quella potente coscienza speculativa che aveva concepito

---

interpretazione storica della filosofia di Platone; dobbiamo tuttavia aggiungere che, nell' interpretazione dei platonici dell'età alessandrina, l' idea del Bene viene intesa come il Dio supremo del platonismo e sovrapposta al demiurgo. (PLOTIN., *Ennead.*, v, 1, 8. Questa interpretazione è anche confermata da un frammento di una perduta storia della filosofia di Porfirio: fr. 16 in *Opuscola selecta* del NAUCK.)

il Dio della *Metafisica*; quindi, nella scuola platonica, la figura stessa di Aristotele, dimezzata già dai suoi interpreti, passare a un ordine subordinato rispetto a quella di Platone, e il Dio aristotelico subire per conseguenza la stessa diminuzione.

Infine il Dio degli stoici, immanente com'è al mondo, forma l'ultimo grado della teofania, l'intima rivelazione sopramondana, al di sotto della quale vivono le cose caduche e mortali, che tuttavia raccolgono per quel che possono (ed esistono per quel che raccolgono) gl'influssi superiori che si partecipano ad esse.

Queste tre incarnazioni divine non appaiono tuttavia così disperse ai platonici dell'età che noi consideriamo, quasi che, per riunirle, essi siano costretti a rintracciarle con un lavoro di erudizione nei tre grandi sistemi dell'età classica. Se pure in una forma più confusa e oscura, esse preesistevano già nella filosofia platonica, sotto specie di tre ordini di esistenze divine, che corrispondevano rispettivamente all'idea del Bene, a quella del Demiurgo e a quella dell'anima del mondo. Perciò il platonismo religioso dell'età nuova crede di non esorbitare dai limiti del sistema a cui s'ispira, formulando il suo concetto della trinità divina. Ma appunto nel precisare ciascuna delle tre ipostasi, acquistano mediatamente importanza la teologia di Aristotele e quella degli stoici, che hanno sviluppato in forma ben definita le vaghe e nebulose intuizioni di Platone [1].

L'aspetto caratteristico di questa filosofia — di cui anticipiamo qui i punti più salienti — è che la triplice divinità vien concepita come una divinità sola, in via di svolgere progressivamente le sue potenze.

[1] V. il passo di Plotino cit. nella pag. prec., relativo ai tre ordini.

Ciò che rende possibile tale unificazione e graduazione del divino, è il riconoscimento della sua realtà spirituale, perchè soltanto allo spirito si addice una produttività che non si esaurisce e che insieme trascende continuamente i suoi prodotti; e anche solo nello spirito è intelligibile una potenzialità, che non è, come nel puro aristotelismo, una realtà deficiente e imperfetta, ma una raccolta energia che ha in se stessa la norma e la misura del proprio spiegamento.

Insieme però, col determinarsi spiritualmente della idea di Dio, si determina anche quella della materia, l' ineliminabile concausa dell' antica metafisica, che, assorta a una realtà sostanziale con lo stoicismo, rivendica ora maggiori diritti di fronte a una maggiore divinità. Da non-ente esso è divenuta sostanza, ha assunto un significato positivo, mediante il quale può contrastare più efficacemente all'espansione di Dio nel mondo. Nel sentimento religioso di molti filosofi essa finisce con l' incarnare il principio del male; ed anche coloro che le negano una tale efficacia, glie ne riconoscono tuttavia un'altra di non minor peso, quella di diminuire, nelle cose che di essa partecipano, la ricettività del divino. Cosicchè i prodotti dell'azione di Dio, che, conforme alla natura spirituale dell'agente, sarebbero suscettibili di un infinito incremento, si dispongono invece in una serie di perfezione decrescente, a misura che, avvicinandosi al mondo, trovano nella materia un ostacolo sempre più impenetrabile. La rivelazione del divino finisce così con l'essere irrimediabilmente intaccata, affetta da diminuzione e dispersione: pur affermandosi scevra da ogni azione materiale, subisce essa stessa, indirettamente, la legge della materia.

Lo spiritualismo, nella filosofia ellenistica, non riesce mai a liberarsi dal suo nemico; ma lascia,

insieme col suo còmpito insoddisfatto, una ricca eredità di esperienze mentali alla filosofia del cristianesimo. La trinità ellenistica s' incontra di buon'ora con quella che faticosamente emerge dalla letteratura giudaica, dove dal Dio supremo e Padre si distacca gradualmente, anche sotto l' influsso del pensiero greco, una seconda potenza, la Sapienza divina ordinatrice razionale del cosmo, e infine una terza, lo spirito di Dio, che è in più immediato contatto col mondo, in quanto esprime il volere divino per bocca dei profeti.

Il cristianesimo riceve, dall'una e dall'altra corrente, influssi tanto più decisivi, quanto più esse si fanno impetuose nel punto della comune confluenza. Esso vi aggiunge di suo l'esperienza storica di una divinità che s' incarna, si fa persona, sì che vien posto in grado di fissare con linee precise quelle ipostasi divine che, nelle sue fonti, fluttuavano ancora come incerte nebulose. E la più energica coscienza della personalità, quindi dello spirito, rende il cristianesimo assai meglio agguerrito nel contrastare l'efficacia dell'opposto principio della materia e del male, e perciò capace di epurare la ricca eredità filosofica, che riceve dall'età antica, dalle onerose passività dei sistemi emanatistici, che attenuano e degradano la potenza della rivelazione divina.

Abbiamo così anticipato, in brevi linee, il contenuto essenziale della speculazione di quest'ultimo periodo. Ci è reso più facile, ora, ricostruirlo nel suo graduale sviluppo.

Durante il I secolo a. C., siamo appena agli inizi di questo nuovo raccoglimento spirituale e dottrinale. Il sistema ancora predominante è quello stoico, nelle già attenuate forme della Media Stoa, che ne rendono

più agevole la compenetrazione con altri sistemi. E un' intonazione stoica ha lo scritto *De mundo* (Περὶ κόσμου), una volta attribuito falsamente ad Aristotele [1], ma che in realtà appartiene a questo periodo e rappresenta una delle prime transazioni tra l'aristotelismo e lo stoicismo. Ivi il linguaggio è peripatetico, e non mancano spunti critici al panteismo stoico, informati al principio della trascendenza della causa prima. Tuttavia questo teismo si concilia, in ultima istanza, con quel panteismo, mercè la distinzione dell'essenza dalla potenza divina, e l'attribuzione, alla prima, di quel carattere separato che apparteneva al Dio della *Metafisica*, mentre alla potenza divina vien riconosciuta, con gli stoici, un'attività immanente alle cose, che tutto penetra e nel tempo stesso contiene [2].

Ma il significato intelligibile e insieme intelligente del Dio aristotelico resta ancora nell'ombra. A rimetterlo in luce, e quindi ad ampliare i termini dell'alleanza dei sistemi, molto contribuiscono gli studi più approfonditi, che ricominciano nel I secolo a. C., sulle opere dello Stagirita. Appartiene ad Andronico di Rodi il merito di aver per primo raccolto e disciplinato le opere del filosofo, corredandole di comenti. E al suo seguito vien ricordata tutta una schiera di peripatetici, Boeto di Sidone, Aristone, Stasea, Cratippo, e, più importante di tutti, Nicola di Damasco, che, nel tempo di Augusto, riordinò i libri della *Metafisica* e fece di essi, come di altri scritti aristotelici, dei compendi.

Ma lo spirito troppo razionalistico dello Stagirita non sarebbe stato atto a soddisfare le più alte aspi-

---

[1] Concepito come una lettera diretta da Aristotele ad Alessandro Magno.

[2] Cfr. c. 6, passim.

razioni mistiche del tempo, e quindi non avrebbe potuto elevarsi a guida dei nuovi teologi. A questi bisogni meglio rispondono le personalità di un Pitagora e di un Platone, nel cui nome s'inizia un grande movimento religioso in seno alla filosofia greca.

3. Il neo-pitagorismo. — Un' intonazione spiccatamente religiosa si osserva già nel neo-pitagorismo. Scomparsa da tempo l'antica setta politico-filosofica dei pitagorici, la parte sostanziale delle dottrine era tuttavia sopravvissuta, inclusa nel più vasto organismo della filosofia platonica. Ma le figure di Pitagora e dei suoi seguaci, trasfigurate dalla leggenda, ingrandite e trasumanate dalla stessa penombra del loro remoto sfondo storico, assumevano, nella coscienza mistica dell'ellenismo, un significato più profondo e arcano delle stesse dottrine che intorno alla loro scuola aveva tramandato la tradizione filosofica. Il risorgere della scuola pitagorica, sul finire del I secolo a. C., va attribuito piuttosto al bisogno mistico di deificare la leggendaria figura di Pitagora, che al bisogno scientifico di svolgerne le dottrine; e più tardi, il fiorire del cristianesimo accentuava per contraccolpo quella tendenza iniziale, suscitando nei pagani l'ingenuo desiderio di glorificare i loro santi e i loro profeti, così come i cristiani facevano coi propri.

Il primo pensatore che la tradizione riconosce come il fondatore della rinnovata scuola è P. Nigidio Figulo, amico di Cicerone; ma il vero Messia del pitagorismo è Apollonio di Tiana, del I secolo d. C., almeno come ce lo ritrae, due secoli più tardi, Filostrato, con la convinzione e l' entusiasmo di un evangelista. Al II secolo appartengono Moderato e Nicomaco.

La tendenza a santificare i maestri della scuola, a vedere in essi il tipo ideale di una vita più vicina a quella degli dèi che a quella degli uomini, ha la sua ragione storica già nella tendenza dello stoicismo e dell'epicureismo a idealizzare la natura umana, a foggiare tipi esemplari di condotta virtuosa e saggia. Ma elevandosi il moralismo degli stoici a religione, l'ideale del saggio si eleva parimenti all'ideale del santo; la virtù umana, che prima era la più alta aspirazione della coscienza, vien degradata da fine a mezzo; il vero fine dell'umanità è oltre la natura umana, è la sublimazione dell'uomo in Dio, la sua identificazione col divino.

L'antico concetto pitagorico della purificazione riceve così nel neo-pitagorismo un significato nuovo, conforme al preponderante interesse religioso dei tempi; esso acquista il valore d'un mezzo per cui l'uomo si libera dalla sua natura mondana ed è in grado di porsi in contatto col divino. A questo punto le virtù purificative o etiche cedono il posto alle virtù superiori o teoretiche, per chiamarle nel linguaggio aristotelico, che frequentemente ricorre nei pitagorici: per mezzo di esse l'uomo si affissa in Dio e s'immedesima con lui.

Questa trasvalutazione, così del concetto pitagorico della catarsi, come della partizione aristotelica delle virtù etiche e teoretiche, non è ancora compiuta ed esplicata nel neo-pitagorismo; l'urgenza del problema religioso la renderà tale soltanto nella filosofia neo-platonica.

La peculiarità dell'indirizzo neo-pitagorico è difficilmente apprezzabile al giusto valore per la difficoltà stessa di discernere quanto ad esso appartiene di proprio, e quanto invece alle antiche dottrine che vi sono commiste. I neo-pitagorici non solo non distinguono

apertamente la loro personalità da quella dei loro antichi autori; ma tendono anzi ad eclissarsi nelle esposizioni impersonali delle dottrine che essi attribuiscono alla vecchia scuola; e non solo confondono le loro vedute proprie con quelle preesistenti, ma talvolta sottoscrivono perfino i loro scritti coi nomi di antichi pitagorici. Tutto ciò è conforme alla tendenza dommatica e religiosa di questo indirizzo speculativo. Nondimeno, dal fondo comune delle stesse tendenze per gli studi matematici, dello stesso gusto per il simbolismo, delle pratiche purificative ed ascetiche, si distaccano elementi divergenti, la cui novità rispetto al primitivo pitagorismo è riconoscibile dal fatto che ricordano dottrine post-socratiche.

L'opposizione fondamentale, in cui pei neo-pitagorici si compendia la realtà delle cose, è quella, già formulata da Platone, della monade e della diade: l'unità è il fondamento di ogni bene, perfezione, ordine; la diade è il principio del male, dell' imperfezione, del disordine. L'unità è Dio, ragione seminale delle cose (il λόγος σπερματικός degli stoici), misura, armonia dell'universo.

Questa opposizione incorpora in sè anche il dualismo platonico tra il mondo sensibile e il soprasensibile; un dualismo che, già penoso per la coscienza morale, determinerà tra breve l'esasperazione della nuova coscienza religiosa.

Con Platone, nell'ultima fase della sua speculazione, i pitagorici identificano le idee coi numeri; insieme con gli stoici poi essi ammettono, distinta dalle idee, un'anima del mondo; di modo che il loro dualismo, contratto nell'opposizione della monade e della diade, si sparpaglia in una distinzione di quattro principii: l'uno o Dio, le idee o i numeri, l'anima del mondo, la materia o la diade.

Ma il pitagorismo, depositario ed interprete dell'antica misteriosofia, ha anche importanza come tramite di un potente influsso delle religioni orientali sulla filosofia ellenistica. Con le sue dottrine d'origine orfica dell'anima-demone, della trasmigrazione, del peccato originale, delle metamorfosi divine, già accreditate da una tradizione più volte centenaria, esso agevola l'assimilazione dell' immaginoso e mistico contenuto teologico dell'oriente, in un tempo in cui l'unificazione politica del mondo, sotto l' impero romano, pone la civiltà occidentale in più immediato contatto con quella orientale. Così, le fantastiche costruzioni della demonologia trovano il loro presidio nella credenza diffusa in un mondo di spiriti; e insieme vien suscitata la coscienza di potenze soprannaturali fatte per dominare la natura. Mentre il fatalismo stoico, ancora diffuso, mantiene in onore l'astrologia, che subordina il destino umano al corso invariabile degli astri, il soprannaturalismo dei pitagorici ripone in vita la magia, l'arte cioè di mutare, con l'aiuto di forze superiori, il corso della natura. A Pitagora si attribuisce di aver appreso quest'arte a Babilonia e di averla praticata con successo. La magia poi, a sua volta, non è che una veste pseudo-scientifica, con cui si legittima la credenza popolare nei miracoli, i quali hanno un posto importante nelle *Vite* di Pitagora e di Apollonio, scritte sotto l' ispirazione neo-pitagorica e neoplatonica.

L'animismo in basso, cioè nel punto in cui il sopramondo s'innesta nel mondo; il misticismo in alto, nell' intuizione di un'unità ineffabile e divina che trascende le categorie dell' intelletto; infine l' intuizione dualistica dei principii delle cose, compendiata nell'opposizione della monade e della diade: son

questi gli elementi della speculazione neo-pitagorica che hanno esercitato un' influenza notevole sulla filosofia posteriore, pagana e cristiana.

4. Il platonismo religioso. — L'autonomia delle singole scuole non esiste, in questo periodo, più che nel nome; la tendenza generale del pensiero è di cancellare le antiche divergenze dei singoli indirizzi, in un eclettismo, la cui forza vitale è data dallo spirito religioso, che vince con la sua identità superiore quelle differenze. Pitagora, Platone, Aristotele si conciliano tra loro in un interesse più che umano, non come pensatori, ma quasi come profeti, in ciascuno dei quali ha parlato lo spirito divino. Sta qui il carattere differenziale di questo eclettismo dal sincretismo della maniera di un Polamone.

Già nella dottrina neo-pitagorica noi abbiamo notato un contenuto prevalentemente platonico. Non si tratta di una infiltrazione involontaria di elementi diversi dal pitagorismo; ma di una sintesi coscientemente voluta. Moderato di Cadice intendeva appunto conciliare il platonismo con la filosofia pitagorica; e il breve quadro che abbiamo tracciato del neopitagorismo è tutto materiato di concetti platonici.

La stessa tendenza si osserva nei seguaci dell'Accademia, che iniziano il tentativo — il quale non sarà poi più intermesso nel corso dei secoli — di conciliare la filosofia di Platone con quella di Aristotele, dando però alla seconda un valore subordinato rispetto alla prima. Questo programma viene, come si è detto, agevolato dalla sempre crescente decadenza della scuola peripatetica, che lascia irrimediabilmente disperdere lo spirito animatore della filosofia dello Stagirita. Fino al II secolo d. C., non

si ricordano che figure mediocri di comentatori, come Aspasio, Adrasto, Aristocle.

Soltanto al termine del secolo ci si palesa una personalità di maggior rilievo: Alessandro di Afrodisia, che, durante l'impero di Severo e di Caracalla, occupò, in Atene, una delle quattro cattedre che gl' imperatori Antonino e Marco Aurelio avevano creato per impartire l' insegnamento dei quattro sistemi principali dell'età classica: platonismo, aristotelismo, stoicismo ed epicureismo.

Ma anche Alessandro di Afrodisia s' impone al riconoscimento dei contemporanei, fino al punto di essere chiamato il secondo Aristotele, piuttosto per la sua superiorità di fronte agli altri peripatetici che per l' intima penetrazione della dottrina aristotelica. Malgrado la sua opposizione al naturalismo e al panteismo stoico, egli subisce senza accorgersene l' influenza di questa filosofia, ripigliando quei temi empiristici e naturalistici degli antichi peripatetici, Aristosseno, Stratone, Dicearco, in cui, come s' è osservato, già si agitavano le esigenze mentali dello stoicismo.

Tale abbassamento della filosofia di Aristotele, al livello del naturalismo, si osserva nella logica di Alessandro, dove la sintesi dell'universale e dell' individuale è frantumata, e l' individuo, per sè preso, acquista una realtà primaria a detrimento dell'universale, che viene attribuito all'astratta riflessione dell' intelletto. Lo stesso può ripetersi per l'etica, nella quale Alessandro rivendica, sì, contro il determinismo stoico, il concetto della libertà del volere; ma, poichè fa consistere questa libertà in un movimento senza causa (ἀναίτιος κίνησις), si mostra così, indirettamente, assai più tributario che non risulti a prima vista, di quel determinismo.

Nella psicologia infine, dove ha lasciato un'orma più durevole, egli apre la grande quistione, che affaticherà buona parte dei pensatori medievali, sui rapporti tra l' intelletto in potenza e l' intelletto in atto e sulla loro connessione con l'anima umana. Si tratta, come abbiamo visto, del più arduo problema dell'esegesi aristotelica. Ma anche qui Alessandro non sa mantenersi all'altezza del suo maestro. Questi aveva lasciato fluttuare l' intelligenza sul margine tra la realtà umana e quella divina; ma già in questa incertezza c'era una grande elevazione: la massima attività dell'uomo si adeguava quasi a Dio. Alessandro invece, con maggior precisione, ma con diminuito senso di umanità, ripartisce le rispettive attribuzioni, e fa pertinenza dell'anima umana l' intelletto possibile, mentre dà a Dio l'intelletto attivo [1]. Così il pensare si spiega come un influsso piovente sull'uomo dall'alto [2].

In questa scissione dell' intelligenza, per cui una parte, la più efimera, va all'uomo, mentre l'altra ascende all'empireo, convergono due interessi mentali, egualmente espressivi dell'età alla quale Alessandro appartiene. Innanzi tutto vi si rivela l'efficienza mediata del naturalismo stoico, che concepisce un'umanità diminuita, o meglio appesantita da quella materia di cui riveste ogni attività puramente umana. D'altra parte però, questa stessa degradazione del-

[1] Più precisamente, Alessandro distingue un *νοῦς ὑλικός*, materiale o potenziale, che è capace di divenire ogni cosa, quando è fecondato dal pensiero attivo; un *νοῦς ἐπίκτητος*, o intelletto acquisito, che possiede l'abitudine del pensare, un *νοῦς ποιητκός*, o intelletto attivo, che, unendosi a quello potenziale, produce il secondo.

[2] Per un più ampio esame di questa dottrina e di quella che nel IV secolo sarà propugnata dal platonico Temistio si veda la mia *Filosofia del Cristianesimo*, Laterza, 1946[4], vol. III, p. 22 sgg.

l'uomo rende necessaria, quasi per una legge di compenso, l'assunzione di una più piena ed efficiente realtà divina. Così, in Alessandro, noi vediamo accentuarsi il teismo, nell'atto stesso in cui, sottraendo l'intelligenza attiva all'uomo (per ritrarlo nella sua più schietta naturalità) è costretto ad attribuirla a un potere superiore e trascendente. Tale derivazione del teismo dallo stesso immanentismo stoico, che forma un comune patrimonio del tempo, non è senza significato sulle sorti della filosofia di questo periodo. Alessandro, incapace di trincerarsi solidamente nella regione propria della filosofia aristotelica (quella dell' intelligenza), si abbandona lungo le vie della minore resistenza, verso il naturalismo degli stoici e insieme verso il teismo dei platonici.

Così l'ultimo rappresentante ufficiale della filosofia aristotelica cede già le armi agli avversari. Dopo Alessandro, la scuola peripatetica non dà più segno di vita; ma non perciò gli studi sulle opere di Aristotele vengono interrotti: soltanto, la continuazione di essi è opera dei platonici.

Ma questi ultimi già da tempo, nella valutazione comparativa dei due massimi pensatori, avevano cominciato a subordinare Aristotele a Platone. Secondo Tauro e Attico, platonici del II secolo d. C., Aristotele eccelle nella fisica, egli è ὁ τῆς φύσεως γραμματεύς, ma ha poco compreso della metafisica, nella quale eccelle Platone. Questa differenza è concepita dai due scrittori con spirito avverso all'aristotelismo; ma essa resterà, pur con mutato accento, negli altri platonici più equanimi verso lo Stagirita e disposti a fondere ecletticamente le dottrine di lui con quelle di Platone.

I primi tentativi in questo senso risalgono a Plutarco di Cheronea (45/125 d. C.), il pensatore che

la fama popolare ha circondato di una luminosa aureola per le sue biografie di uomini illustri e per innumerevoli scritti religiosi, filosofici, morali, letterarii, compresi sotto il titolo di *Moralia*.

L'intonazione religiosa della sua speculazione si osserva già nella definizione della filosofia come un mezzo di salvezza per l'uomo [1]; e nel prevalente interesse che attribuisce agli argomenti etico-religiosi rispetto a quelli dialettici. Tuttavia, sulla falsariga del platonismo, egli abbozza una metafisica della divinità che sarà sviluppata e in parte modificata dalla speculazione posteriore.

Dio è l'unità esclusiva di ogni pluralità; di lui non altro possiamo dire se non che esiste e che s'identifica col bene (ὃ τἀγαθῷ ταὐτό ἐστι) [2]. Non ancora però il Dio di Plutarco, come il Dio degli alessandrini, si eleva ad essenza ultra e sopra-intelligibile; ma, platonicamente, viene identificato con la realtà intelligibile [3], immune da ogni corporeità e quindi da ogni male. D'altra parte poi, la necessità di spiegare l'esistenza del male, una volta che Dio non esprime se non il bene, induce Plutarco a ipostatizzarla in un principio distinto, che egli ritrova in tutte le precedenti filosofie [4], e che, nella sua, s'identifica con l'anima malvagia del mondo [5].

Questa positività del male rappresenta un momento nuovo rispetto al puro platonismo; egualmente nuovo, e di derivazione orientale, è l'atteggiamento dello spirito di fronte al divino. Quanto più in alto vien collocato Dio, tanto più è necessario che egli

---

[1] *Adv. Colot.*, 3, 6. [2] *De Isid.*, 53.

[3] τὸ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν (Id. 54). [4] *De Isid.*, 46 sgg.

[5] Questo principio del male si distingue però ancora per lui dalla materia, che viene concepita come priva di qualità e indeterminata. Solo nel neo-platonismo posteriore, la materia e il male coincideranno.

si riveli e si comunichi [1]; questa partecipazione è allora veramente perfetta, quando l'anima non più vi contribuisce con le sue forze terrene, quando essa cioè riceve il divino passivamente, come una sua schiavitù e non come una sua libertà. A rendere possibile questo stato di inerte beatitudine, da un lato contribuisce l'azione della divinità che si esplica per mezzo di demoni, dall'altro lo stato della più completa ricettività dell'anima, purificata da ogni ingombro sensibile e terreno. Eppure lo stesso Plutarco aveva scritto che l'anima non è vaso da riempire, ma fiamma da accendere!

Come si può notare da questo breve cenno, l' importanza speculativa di Plutarco si limita a un modesto eclettismo senza molta originalità ed autonomia. Più interessante, per la stessa filosofia, è il suo atteggiamento, schiettamente ellenistico, di curioso e infaticabile ricercatore di miti, di culti, di leggende orientali: in queste escursioni, egli porta uno spirito tutto greco, e comincia a disciplinare con concetti greci il ricco materiale delle sue ricerche. Così la religione egiziana di Iside è da lui tradotta nei termini della filosofia greca: Osiride è la monade neo-pitagorica, è l'« identico » di Platone; mentre Tifone è la diade, l'« altro », la materia [2].

Le stesse tendenze si ritrovano negli altri platonici posteriori: Cronio comenta con spirito filosofico e platonico i miti del politeismo; Massimo di Tiro accentua il concetto dell' inesprimibilità di Dio e della necessità di esseri intermedi tra Dio e gli

---

[1] *De Isid.*, 1.

[2] In etica Plutarco prende posizione contro gli stoici, a cui ha dedicato uno scritto polemico. Egli non ammette l'apatia stoica, ma propende per il concetto peripatetico della virtù come temperatrice e mediatrice delle passioni (*συμμετρία καὶ μεσότης παθῶν*).

uomini; Apuleio di Madaura apre la via al nuovo concetto dell' infinito, svalutato dalla filosofia classica: Dio è per lui l' incommensurabile (ἀπερίμετρος). Celso si distingue per la sua ostilità al cristianesimo; ciò che gli varrà le critiche del padre alessandrino Origene. Il medico Galeno (131/201 d. C.) mescola dottrine stoiche, peripatetiche, platoniche, e il suo amore per Aristotele è già un segno cospicuo del nuovo orientamento della scuola platonica.

Ma la sintesi teologica delle dottrine classiche, è, più che da altri, preparata da Albino e da Numenio, attraverso i quali già si fa strada l' ispirazione propriamente neo-platonica. Nelle lettere attribuite a Platone, troviamo i primi accenni, ancora vaghi e misteriosi, di una trinità divina. Vi si parla di tre principii, il primo dei quali è re dell'universo e causa di tutte le cose belle; il secondo presiede alle cose di second'ordine, il terzo a quelle di terz'ordine [1]. Albino attribuisce a questa trinità il significato storico dei tre principii divini in cui culminano, rispettivamente, il platonismo, l'aristotelismo e lo stoicismo. Nella sua *Introduzione ai dommi platonici*, pervenutaci sotto il nome di Alcinoo, egli distingue l'anima del mondo, l' intelligenza del mondo e Dio. Ma, se l' identificazione dell'anima del mondo col Dio stoico non lascia luogo a dubbi, tra i due principii superiori invece c' è ancora un miscuglio non sceverato di concetti platonici e aristotelici. Albino accetta le idee platoniche, ma non ne fa dei modelli separati, bensì pensieri di Dio, atti della sua intelligenza [2]. D'altra parte, poi, la divinità, pur dichiarata sopraintelligibile, non viene ancora spogliata di ogni attributo

[1] *Ep.*, 2, 312 *d.* [2] ALCIN., *Introd. in Plat. dogm.*, c. 10.

intellettuale e ridotta alla pura unità ineffabile, come dai posteriori neo-platonici.

In Numenio di Apamea, questi stessi concetti si trovano più ampiamente sviluppati. Il momento essenziale della sua filosofia sta nel forte rilievo da lui dato alla distinzione tra Dio e il Demiurgo. La funzione creativa gli pare indegna del Dio supremo; epperò al di sopra del Dio che crea, Numenio pone il Padre (Πατήρ), il primo Dio, semplice di essenza e chiuso in sè. Il secondo Dio, creatore (Ποιητής), pur uno nell'essenza, è affetto dalla molteplicità della materia, in cui profonde la sua opera. L'uno è il Bene, l'altro il Boniforme, immagine del bene di cui partecipa e che imita, come la generazione imita l'essenza. Il Demiurgo è il ministro supremo di Dio [1].

Al di sotto di questo, v'è un terzo Dio: la fattura del Demiurgo (Ποίημα). E, come in questo è facilmente riconoscibile l'anima del mondo degli stoici, così nel secondo Dio si palesa il principio intelligente di Aristotele, e nel primo il Dio platonico, posto al di sopra di ogni realtà ideale.

Imbevuto dello scetticismo greco, Numenio proclama l' impotenza della ragione umana a conoscere il Dio supremo, e riserva questa conoscenza a una facoltà superiore. Chi si ritrae dalle cose sensibili, egli dice, si unisce al Bene da solo a solo [2], in un rapporto in cui non c'è più uomo, nè animale, nè corpo, ma un' ineffabile, inenarrabile e divina solitudine [3], che riempie la vita e in cui vive il supremo Bene.

---

[1] EUSEB., *Praep. Evang.*, IX, 18.

[2] *μόνῳ μόνον*: parole che ritroveremo testualmente in Plotino.

[3] *ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγηγος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος* (EUSEB., XI, 22).

Importante è ancora in Numenio l'interesse per le tradizioni ebraiche e il tentativo di dimostrare l'accordo dei profeti con la sua filosofia: Platone è per lui il Mosè attico[1]. Noi vedremo questa tendenza ampiamente affermata nel giudaismo alessandrino.

All'indirizzo platonizzante appartengono ancora i così detti *Scritti Ermetici*, composti tra il II e il III secolo, che accentuano il concetto della trinità divina, digradante dal Dio inesprimibile, a cui si conviene soltanto il nome di Padre, al secondo Dio che è il mondo, e al terzo che è l'uomo[2].

Nel suo complesso, l'indirizzo platonizzante, più che per dottrine nuove già formate, è significativo per i diversi spunti che contiene di dottrine nuove. I comentari degli scritti platonici ed aristotelici, che gli eruditi pensatori di questo periodo hanno lasciato, son serviti poi di testo nelle scuole neo-platoniche posteriori, che hanno ampiamente svolto quel che in essi era contenuto solo in embrione.

5. Il Giudaismo ellenizzante. — Tra le influenze dell'ellenismo nel mondo orientale, le più caratteristiche ed importanti per lo sviluppo storico posteriore concernono il popolo ebraico. Ci si rivelano qui i primi tentativi di quel connubio tra le due mentalità, che si attuerà poi in tutta la sua pienezza e fecondità nel mondo cristiano. L'aspetto caratteristico di questo lavoro deriva dalle peculiarità mentali della nazione ebraica, la quale assai fortemente sentiva il valore della propria tradizione, e, nella co-

---

[1] Clem., *Strom.*, I, 342 C. Sylb.

[2] Su di essi v. la mia *Filosofia del Cristianesimo*, 1946[4], I, pp. 289-292.

scienza orgogliosa di essere l'eletta di Dio, difficilmente poteva adattarsi a subire gl' influssi di una civiltà, il cui carattere superiore essa negava. Tuttavia il valore dell'ellenismo si manifesta attraverso la stessa lotta che la nazione giudaica intraprese contro di esso, per salvare la propria autonomia spirituale.

I momenti culminanti di quella lotta appartengono al II secolo a. C., quando lo spirito nazionale del giudaismo s' incarna nelle forti personalità dei Maccabei. Il pericolo ellenistico investiva tutti gli aspetti della vita del popolo ebraico: con la preponderanza politica, la Siria ellenizzata mirava a conquistare la supremazia spirituale e religiosa sulla Palestina. Al tempo di Antioco IV Epifane la persecuzione del giudaismo più ribelle alle influenze ellenistiche raggiunge il suo apice, e genera per contraccolpo la reazione nazionale, che trionfa a poco a poco con le armi dei figliuoli di Mattatia, Giuda, Gionata, Simone, il quale ultimo compie l'opera iniziata dai fratelli, e fonda la dinastia autonoma e nazionale degli Asmonei.

Ma i Maccabei, paghi della riconquistata autonomia politica, furon essi i primi ad accogliere la civiltà ellenistica, consci che lo stretto particolarismo religioso del loro popolo (rappresentato dalla setta degli Asidei e dei loro continuatori, i Farisei), contrastando con ogni esplicazione mondana di attività, menava involontariamente all'asservimento politico. Donde la lotta col farisaismo, assai acuta sotto il regno di Alessandro Janneo, e il grande favore accordato dalla dinastia alla setta antagonistica dei Sadducei, una sorta di aristocrazia clericale, scevra dallo stretto legalismo farisaico e favorevole all' ellenismo.

L' influenza della filosofia greca sul pensiero giudaico [1] consiste precipuamente in ciò, che le rigorose formulazioni concettuali della teologia greca spingono il giudaismo a determinare e precisare le ipostasi divine che già si venivano formando in virtù di esigenze speculative autonome. Così la religione d' Israele concepiva un Dio supremo, dapprima legato, come padre a figlio, al suo popolo particolare. Ma, via via che l' idea divina si universalizzava e si elevava a una potenza creatrice e regolatrice dell'universo, cominciava a distaccarsi da essa una seconda potenza, destinata a presiedere al lavoro della creazione. Sorgeva così l' ipostasi della sapienza divina, che foggia le cose *pondere, numero, mensura,* ed a cui il robusto senso della personalità, proprio del popolo ebraico, conferisce un rilievo e una individualità di gran momento per la storia del pensiero. Infine, una terza nebulosa si andava distaccando dalle due prime: a misura che Dio si elevava sul mondo, la sua rivelazione agli uomini, che prima era del tutto immediata, assumeva un nuovo carattere di medialezza, compiendosi per mezzo dello spirito di Dio, che parla per bocca dei profeti.

È facile intendere come siano potute infiltrarsi, attraverso queste vene originali di pensiero, le dottrine greche, e il Dio del platonismo assimilarsi con Jahve; e la Sapienza convertirsi nel Logo, assumendo così una più precisa determinazione ipostatica; e infine lo Spirito profetico, per la sua stessa efficienza mondana, abbia potuto assumere i caratteri della divinazione stoica. L' intrinsecazione, nell'àmbito del giudaismo, non può tuttavia considerarsi come com-

[1] Per una trattazione più ampia di questo tema, v. la mia *Filosofia del Cristianesimo,* vol. I, cap. II.

piuta; tale sarà soltanto quando il cristianesimo, con le sue nuove decisive esperienze spirituali, attrarrà a sè, con rinnovata forza, le due correnti speculative.

Ma già nella letteratura giudaica, in tutte le varie raccolte dei così detti *Libri sapienziali*, non sono disconoscibili gl' influssi greci. Manca tuttavia una vera intenzionalità di rapporti, il che rende assai malagevole determinare la misura di quegl' influssi. Più facile è invece lo studio dei tentativi di un consapevole allacciamento di dottrine giudaiche ed ellenistiche, che s' iniziano nel II secolo a. C. con Aristobulo. In un comento al Pentateuco[1], questi cercò di mostrare che la dottrina mosaica si accorda con ciò che v'è di meglio nei sistemi filosofici greci, i quali per altro non hanno di fronte ad essa che il valore di un mero comento. E la stessa subordinazione dell'elemento greco all'elemento giudaico si può osservare nella traduzione greca della Bibbia, detta dei Settanta, dove l'appropriazione dei motivi ellenistici, e cioè l'ellenismo passivo, s' incrocia con l' intento nazionalistico dei traduttori, che sta nel proposito d' illuminare il mondo greco, rivelando ad esso i tesori della tradizione giudaica.

Questo indirizzo di pensiero raccoglie i suoi frutti più maturi nell'opera di Filone, importantissima così per la formazione della filosofia cristiana come per quella neoplatonica. Filone nacque in Alessandria nel 30/20 a. C. La data della sua morte è dubbia, ma si sa che, settantenne, egli si recò a Roma (nel 40 d. C.) ambasciatore della sua città presso l' imperatore Caligola. La sintesi della mentalità greca

---

[1] Opera che è andata perduta, ma di cui ci ha tramandato qualche frammento Eusebio.

e orientale è un'opera da lui intrapresa con piena coscienza, così del pregio dell'ellenismo, come del valore superiore della tradizione giudaica. Questa è sorta per rivelazione diretta di Dio e deve perciò essere anteposta alla sapienza greca, la quale può servirle soltanto di comentario.

Si ritrova nella filosofia di Filone l'ultimo tema della trascendenza greca: Dio solo è saggio; la conoscenza umana è impotente a giungere fino a lui. Nondimeno, e sta qui il tema positivo che s'inserisce nella negazione scettica, Dio non ha voluto restare ignoto all'uomo, e, non potendo elevarne l'anima fino a sè, ha voluto egli stesso discendere al livello dell'uomo, e concedergli il dono della sua rivelazione. La scrittura dice che Dio s'è mostrato al saggio, non che il saggio ha visto Dio.

La sovrintelligibilità del divino è portata da Filone molto al di là del puro platonismo. L'Idea suprema della dialettica platonica era, sì, appena visibile al pensiero umano, ma tuttavia ancora ricca di determinazioni concettuali, in quanto s'identificava col sommo Bene. Il Dio di Filone è invece privo di ogni qualità (ἄποιος) [1] e, poichè ogni nome esprime una qualità, nessun nome gli si addice: di lui si può dire solamente che è [2], e non che cosa è.

Da questa premessa, assume un rilievo anche maggiore che nel platonismo il problema della creazione del mondo e della mediazione necessaria a colmare l'abisso tra l'ineffabile e trascendente perfezione divina e l'imperfezione delle cose create. Il passaggio da Dio al mondo è, secondo Filone, mediato dal Logo: forma intelligibile del reale, κόσμος

---

[1] *Leg. allegor.*, I, p. 50 M. 36.

[2] ὕπαρξις. *Quod Deus sit immut.*, 282 M. 62.

νοητός, ad immagine e imitazione del quale sorge il mondo sensibile [1].

Questa idea del Logo, trasformazione della Sapienza ebraica, era da Filone pensata sulle tracce del λόγος θείος, il demiurgo platonico, e del λόγος σπερματικός, la ragione seminale degli stoici [2]; ma vi sono tuttavia in quella alcune determinazioni concettuali non contenute nelle fonti greche, e che assumono un'importanza peculiare, perchè saranno la base della speculazione cristiana. In quanto è un'essenza mediatrice, il Logo ha in sè del divino e dell'umano: esso è l'Adamo celeste, l'ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα, la cui essenza è identica all'anima umana [3]. E, conforme alla sua duplice funzione, di pensiero in sè, nel quale sono precostituite le ragioni ideali delle cose, e di pensiero espresso, che si traduce in atto nella creazione, esso riceve i due appellativi di λόγος ἐνδιάθετος e di λόγος προφορικός.

Ma il concetto è ancora nebuloso: così, riesce difficile discernere se il Logo sia una proprietà o un attributo di Dio, ovvero un essere distinto da lui: egli è l'una e l'altra cosa insieme; ora s'unifica con la propria fonte, ora s'ipostatizza in una sostanza distinta e diviene il secondo Dio [4]. Similmente, di fronte al mondo, il Logo sta in parte come il modello alla copia, in parte come la forza al fenomeno; nel che si rivela il doppio influsso platonico e stoico sul pensiero filoniano. Il Logo in questa dottrina costi-

---

[1] *De opif. mundi*, p. 5 M. 24-25.

[2] In questo secondo aspetto, essa s'identifica anche con l'anima del mondo. EUSEB., *Praep. ev.*, VII, 13; mentre altre volte quest'ultima sembra distinguersene, come una terza ipostasi: lo spirito di Dio.

[3] *De opif. mundi*, p. 33 M. 138.

[4] *ὁ δεύτερος θεός, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος*. EUSEB., *loc. cit.*

tuisce ancora una posizione sincretistica ed eclettica: è Dio e insieme uomo, ma non già Dio che si fa uomo: esso prelude al nuovissimo evento, ma non lo contiene ancora nel suo seno. La sua personalità, appena adombrata, non assume la concretezza di una vera incarnazione. Troppo aderente alle sue fonti elleniche, esso è — come il demiurgo di Platone — la personificazione simbolica della realtà intelligibile.

Infine una terza ipostasi divina si fa strada, ma assai più vagamente, quella dello Spirito di Dio, un'altra ed inferiore potenza con cui Dio entra in rapporto col mondo sensibile, e che vien concepita secondo il modello stoico, come una forza tesa attraverso la materia.

Dalla premessa platonica del sistema filoniano, il problema della formazione del mondo procede come nella cosmogonia del *Timeo*. Filone non conosce ancora una creazione nel senso cristiano, bensì una formazione nel senso platonico, la quale procede per gradi, secondo una gerarchia solamente simboleggiata, e non adeguatamente espressa, nel racconto biblico della creazione del mondo in sette giorni.

Il criterio ideale di questa gerarchia è che nelle cose che si generano per parti, la natura comincia dal più basso per finire nel più alto [1]. Così la formazione del mondo s' inizia dall' inanimato, il quale culmina nella più sottile materialità degli astri e della luce, — e s'eleva attraverso il mondo animato fino all'uomo, la più perfetta delle creature, fatta a imagine e similitudine di Dio.

L'ordine esposto non è che quello della narrazione biblica, alla quale pertanto Filone conferisce un pro-

[1] *De opif. mundi*, p. 15 M. 67 sgg.

fondo valore esoterico. Il complesso delle sue opere è un comentario metafisico della Bibbia, un innesto dell' idealismo di Platone nelle sacre scritture. Dove la Bibbia parla per imagini sensibili, egli è indotto a vedere un significato riposto tutto ideale. Di questo procedimento allegorico egli si avvale non già sporadicamente, ma come di un metodo atto a risolvere tutti i problemi dell'esegesi biblica.

La creazione del mondo in sei giorni e il riposo di Dio nel settimo, secondo il *Genesi* (2-2), trovano il loro comento allegorico nel concetto che Dio non cessa mai dall'agire, perchè, come al fuoco è naturale (ἴδιον) di bruciare, alla neve di gelare, così anche a Dio di agire: anzi molto più naturale, in quanto che egli è anche per gli altri esseri il principio e la fonte dell'azione. Perciò non è proprio dire che Dio « cessò » di agire dopo aver creato il mondo, perchè, se, rispetto alle nostre arti, realizzato il fine v' è una sosta, rispetto alla scienza di Dio invece si determina il principio di un nuovo movimento[1]. Ond' è che il riposo del settimo giorno va interpretato nel senso che Dio cessa dal produrre i generi mortali (θνητὰ γένη) e comincia a produrre quelli che son divini e familiari alla natura della domenica[2].

Similmente la distinzione biblica del cielo e della terra diviene una distinzione concettuale della mente e della sensazione[3]; Adamo ed Eva simboleggiano questa stessa dualità; Dio che creata Eva la mena

[1] E fa una sottile distinzione tra il « si riposò » (κατέπαυσεν) della Bibbia e il « cessò » (ἐπαύσατο), dicendo che conviene il cessare a ciò che si fa senza aver poi bisogno di un nuovo impulso: παύει μὲν γὰρ τὰ δοκοῦντα ποιεῖν οὐκ ἐνεργοῦντα, οὐ παύεται δὲ ποιῶν αὐτὸς (θεός). *Leg. allegor.*, I, p. 41 M. 5-6.

[2] *De opif. mundi*, p. 46 M. 17: τὰ θεῖα καὶ ἑβδόμαδος φύσει οἰκεῖα.

[3] *Leg. allegor.*, I, p. 43 M. 1.

a Adamo rappresenta Dio che dà alla mente la sensazione [1]; e così via, fino alle particolarità più minute del racconto biblico.

Nella sua linea fondamentale, il sistema di Filone è schiettamente dualistico come il suo modello greco. Per il fatto stesso che l'alessandrino non raggiunge il vero concetto della creazione, non può liberarsi dal presupposto della materia, che s' ipostatizza in un principio distinto e nondimeno necessario alla formazione delle cose [2]. Il dualismo metafisico tra la materia e l' immateriale sconfina nel dualismo morale. Filone attribuisce a Mosè — meglio avrebbe detto a Zenone, — l'aver riconosciuto l'esistenza di una doppia causa, l'agente e la paziente, l' infinita ragione e la materia finita e inanimata [3]. Con la materia egli identifica il male, che non può avere in Dio il suo principio. Si può rilevare di qui un capovolgimento dell'antico dualismo greco. Il male non è più nell' infinito, ma nel finito, che s' identifica con la materia; mentre il bene è nell' infinità della ragione divina. Questa infinità di Dio, che Filone già intravvede, non ha più rapporto con l'ἄπειρον dell'antica speculazione, non esprime più la vaga indefinità sensibile, bensì la nuova potenza spirituale e intima, che già traluce nelle ineffabili esperienze della religione dello spirito.

Conforme a questa intuizione spiritualistica del divino, Filone pone in rilievo un carattere dell'azione di Dio sul mondo, che sarà di gran momento per la speculazione cristiana. E cioè, che Dio nel comunicare i suoi doni non si diminuisce, ma permane

[1] *Leg. allegor.*, II, p. 73 M. 40.

[2] *De opif. mundi*: ὁ δημιουργός... ὃς ἁπάσῃ κατεχρήσατο τῇ ὕλῃ εἰς τὴν τοῦ ὅλου γένεσιν, p. 41 M. 171.

[3] Ibid., p. 2 M. 8.

nella sua integrità. Così il fuoco si partecipa senza scemarsi; così generalmente tutto ciò che è spirituale, la scienza, p. es., si propaga in un numero sempre maggiore d'individui, senza perdita. E lo spirito divino è per l'appunto uno spirito di scienza, che si diffonde sulle cose e le riempie, senza ricevere nessun pregiudizio, possedendosi sempre in se medesimo[1].

Dal concetto del male, poi, come inerente alla materia, segue una concezione drammatica dello spirito umano, agitato dalle due forze opposte, e il còmpito dell'etica, inteso alla purificazione dell'anima da ogni pervertimento materiale e al ricongiungimento di essa con Dio. Così l'etica chiude il grande circolo del reale, che si apre con la rivelazione di Dio; essa è il ritorno dello spirito alla sua fonte divina; è l'eterna liberazione del popolo d'Israele dalla cattività d'Egitto.

Con questa grande allegoria, Filone ritrae viva-

---

[1] Questo importantissimo concetto è passato anche al neoplatonismo attraverso Numenio. Secondo questo filosofo, le cose che nel comunicarsi da un soggetto all'altro sono perdute per colui che le dà, hanno valore efimero e corruttibile. Le cose divine son quelle che, donate, restano al donatore; che, servendo all'uno, non impoveriscono l'altro, ed anzi servono a quello stesso che le dà, col vivificargliene il ricordo. È qui la vera ricchezza, la bella scienza, che giova a chi la riceve, senza abbandonare chi la dà. Tale è la fiamma che s'accende a un'altra fiamma, senza che questa si disperda. Tale è la scienza che resta a colui che la dà, e tuttavia passa, identica, a colui che la riceve. La causa di un tal fenomeno non ha nulla di umano. Essa consiste in ciò, che l'essenza che possiede il sapere è la stessa in Dio che la dà e in te e in me che la riceviamo (NUMEN., ap. EUSEB., *Praep. evang.*, XI, 18).

Si ponga in raffronto questa dottrina con l'insegnamento di Gesù: di non ammassare tesori sulla terra, perchè soggetti a dispersione, ma di ammassarli nel cielo, perchè dove è il tesoro, ivi è anche il cuore. Il tesoro spirituale non è suscettibile di dissipazione, ma di sviluppo, di moltiplicazione, perchè esso è tutt'uno con lo spirito che tesaurizza, e prodigandosi fruttifica a quello stesso che lo dona.

mente la liberazione dell'anima dal suo spesso paludamento terreno. Tale liberazione non si compie con forze puramente umane; ormai l'uomo non ha più un valore e un significato autonomo; egli è strumento del divino; l'etica è un momento della religione. Ogni virtù sorge dalla sapienza divina; Dio solo possiede la saggezza e la bontà.

Ma l'ascesi, la liberazione dalla carne, non è che un momento solo della purificazione, e non il più alto. Sopra di essa, v'è la saggezza pura e incontaminata, la contemplazione ineffabile del divino, in una parola, l'estasi. Essa non è una concessione arbitraria di Dio: è un frutto divino che la virtù sola può maturare. I suoi caratteri risentono potentemente del misticismo orientale. Per virtù di essa, il saggio è profeta: egli non trae nulla dal suo fondo, ma in lui abita lo spirito divino, ed egli vibra senza suo volere, come le corde di uno strumento. Lo stesso Filone ci descrive vividamente i suoi momenti di estasi: a volte, vuoto d'idee, egli si poneva al lavoro, e d'un subito si sentiva riempito; i pensieri venivano invisibilmente dall'alto e cadevano come la neve e la semenza; invasato da un Dio, simile ai coribanti, egli dimenticava il luogo dov'era, le persone presenti, e se stesso, e ciò che aveva detto e scritto [1].

Con l'estasi, la negazione del finito, della materia, del male, è compiuta; e l'uomo trasumanato si annega nell'infinito da cui si origina.

---

[1] Questo passo del *De Migr. Abrah.* trova riscontro in un altro del *De opif. mundi*, nel quale tuttavia, pur con la stessa analogia dello slancio spirituale con l'ebbrezza coribantica, vien posta in rilievo una certa razionalità del processo, inteso come uno sforzo della sostanza sensibile per adeguarsi a quella intelligibile. (Cfr. specialmente p. 16 M. 71.)

6. La scuola di Alessandria. — La tradizione giudaico-ellenistica di Filone si continuava ancora in Alessandria allorchè sorse la scuola neo-platonica ad eclissarne la gloria. Alessandria, nel tempo in cui Ammonio Sacca iniziò il suo insegnamento, era divenuta il vero Pantheon della sapienza universale. Quivi fiorivano gli studi letterari e filologici; quivi Clemente e Origene iniziavano con consapevolezza filosofica la patristica cristiana; quivi la gnosi con Basilide, e ancora più con Valentino, riassumeva nel suo misticismo tutte le correnti della speculazione orientale commiste alle nuove intuizioni cristiane, che però ne venivano travolte; mentre la scuola di Filone unificava il giudaismo con lo spirito animatore del pensiero ellenico.

Tuttavia, in questi fiorenti indirizzi, ciascuno debitore alla Grecia di qualche momento della propria vita, l'ellenismo minacciava di essere travolto da altri interessi mentali predominanti. L'ispirazione centrale della patristica era cristiana; nella gnosi si riunivano sincretisticamente motivi cristiani, ellenistici, orientali; nella scuola di Filone il giudaismo pretendeva di asservire la mentalità ellenica. Il neoplatonismo venne in buon punto a salvare la filosofia greca dalla minaccia di assorbimento e di morte che le sovrastava; esso fece l'ultima e splendida affermazione della forma greca vittoriosa della mentalità dell'oriente. Sorto in Alessandria, ebbe per sedi le più illustri città: Roma, Efeso, Pergamo, e finalmente Atene, che la filosofia greca, quasi con un riposto pensiero, scelse per ultima dimora.

Le fasi principali dello sviluppo del neo-platonismo si compendiano in tre momenti; la scuola di Alessandria con Plotino; la scuola siriaca con Giam-

blico; la scuola d'Atene con Proclo. La designazione complessiva: scuola d'Alessandria, che a rigor di termini è troppo ristretta da un lato e troppo vasta dall'altro (perchè, come abbiamo visto, in Alessandria vi sono varie scuole), si è tuttavia generalmente imposta in forza della personalità eminente di Plotino.

Fondatore del neo-platonismo alessandrino è Ammonio Sacca, figlio di genitori cristiani, vissuto tra il 175 e il 242 d. C., il quale consacrò tutte le forze del suo ingegno all' insegnamento orale, senza lasciare nessuno scritto. Porfirio è la più sicura autorità da consultare sull' insegnamento di Ammonio. Nella sua *Vita di Plotino*[1], egli ci mostra l'atteggiamento di Ammonio come ispirato a un illuminato eclettismo, che cercava di salvare quanto di più vitale offrissero le filosofie anteriori, e di conciliarle in un pensiero superiore. I momenti principali, costitutivi, del suo eclettismo, erano le dottrine di Platone e di Aristotele, del primo in particolar modo, la cui psicologia egli difese contro le critiche aristoteliche. È lecito supporre che l'efficacia del suo insegnamento sia stata assai grande, se un ingegno come Plotino ha potuto intuire in lui «l'uomo che gli bisognava», e frequentarne la scuola per lunghi anni. Tuttavia, la credenza che tutta la dottrina neo-platonica sia una creazione di Ammonio, e che Plotino l'abbia soltanto volgarizzata, è una fola, non dissimile da quella di chi pretendesse di ritrovare in Socrate già tutta la metafisica di Platone.

Senza dubbio i germi del neo-platonismo sono già in Ammonio; ma come germi, non come dottrine

---

[1] Cap. IV.

sviluppate. L'intonazione religiosa del suo pensiero è chiaramente espressa dall'appellativo ὁ θεοδίδακτος che gli venne attribuito; inoltre spetta a lui il merito di avere intuito la distinzione tra il principio animato e la ragione, collocando l'anima parte in sè, parte nel *nus*, e spiegando come energia quel che v'è di autonomo nell'anima: di essa non si può dire che *è* qui o là, ma che *agisce* qui o là. Quanto alle altre dottrine che di lui ci son tramandate: l'immaterialità dell'anima, la netta distinzione tra il sensibile e il soprasensibile, e l'esclusione di ogni spazialità sensibile da quest'ultimo (preludio di finissime analisi di Plotino): tutto ciò era una logica conseguenza dei presupposti platonici.

Tra i suoi scolari si ricordano: Erennio, Longino, grammatico ed esteta, a cui Plotino dà valore di filologo, ma toglie quello di filosofo [1]; Origene il neoplatonico, che dopo Plotino è il maggior seguace di Ammonio; e, molto probabilmente, anche l'altro Origene, il grande Padre alessandrino.

Una delle più notevoli dispute in seno alla scuola, che diede luogo a una seria divergenza speculativa, concerne il problema: se gl'intelligibili (τὰ νοητά) siano nella mente o fuori della mente. Si trattava della possibilità stessa di una vera sintesi del platonismo e dell'aristotelismo: Longino, trincerato nel platonismo, pose le idee separate dall'intelligenza; ma Plotino, con ben altro ingegno speculativo, fece il gran salto ed intuì la realtà piena del pensiero come nessun altro pensatore prima di lui. La ricaduta del suo scolaro Porfirio nel vecchio platonismo rivela una scarsa penetrazione dello spirito vivo della metafisica plotiniana.

---

[1] Plot., *ap.* Porph., *Vita Plot.*, cap. IV.

7. Plotino. — Nato a Licopoli in Egitto al principio del III secolo, si diede a 28 anni allo studio della filosofia. Dopo avere ascoltato i più rinomati pensatori, che in quel tempo insegnavano in Alessandria, senza che nessuno riuscisse ad appagare le sue esigenze mentali, s' imbattè in Ammonio. Udito che l'ebbe, ne comprese tutto il valore ed esclamò: Τοῦτον ἐζήτουν, ecco il mio uomo, e ne frequentò la scuola per 11 anni, fino alla morte di lui.

A 40 anni, Plotino era a Roma, fondatore a sua volta di una scuola, che per la sua rinomanza attrasse perfino un imperatore, Gallieno. L'amicizia dell'augusto uditore fece concepire all'appassionato platonico l' idea di fondare nella Campania una città, Platonopoli, sul modello della *Repubblica*; un disegno che però non giunse neppure all' inizio dell'esecuzione.

L' insegnamento di Plolino, come ci ricorda Porfirio nella vita del maestro, volgeva in gran parte sulle dottrine di Platone e di Aristotele; egli soleva leggere nelle sinusie, conversazioni coi discepoli, i più accreditati comentari platonici, di Severo, Cronio, Attico, e particolarmente di Numenio; nonchè i comentari peripatetici di Adrasto, Aspasio, Alessandro [1]. Da questi scrittori, e più di tulti dal suo maestro Ammonio, egli trasse l' ispirazione di quella grande sintesi storica delle dottrine del passato, che forma l'aspetto profondamente nuovo della sua filosofia.

Dopo 24 anni d' insegnamento, si rilirò in Campania e vi morì un anno dopo, nel 289 d. C. I suoi scritti, da lui composti in tempi diversi, furono pubblicati postumi da Porfirio, che li raccolse, li unì in

[1] *Vita Plot.*, cap. IV.

sei gruppi di nove ciascuno, e vi diede il nome di *Enneadi*[1]. L'ordine del raggruppamento è, esternamente, abbastanza sistematico: la prima *Enneade* tratta dell'uomo, la seconda della fisica, la terza del cosmo, la quarta dell'anima, la quinta del pensiero, la sesta dell' Uno; più importanti di tutte le due ultime, dove nella sua massima potenza si afferma il genio del loro autore. Porfirio ci ritrae il temperamento di Plotino come profondamente meditativo, concentrato, incurante delle cose esterne[2]; le opere ci rivelano il tormento del suo pensiero, che mai si riposa sulle verità conquistate, ma vi ritorna incessantemente, per riconquistarle con maggiore intensità ogni volta, come per trovarvi l'adeguazione compiuta del suo sforzo mentale inesauribile. La difficoltà degli scritti plotiniani sta appunto nella tortuosità di

[1] L'ordinamento di Porfirio non rispecchia la successione cronologica della composizione dei 54 scritti. Per ricostruire questa cronologia, giovano alcune informazioni tramandateci dallo stesso Porfirio. Nell'anno 263, Porfirio, ancora giovane, entrò in rapporto con Plotino che aveva già composto 21 libri. Nei sei anni di vita in comune, ne scrisse altri 24; e infine, quando Porfirio si ritirò in Sicilia, ebbe dal maestro gli ultimi 9 libri. In base a queste notizie e ad altri criterii sussidiarii, lo Heinemann ha tentato di disporre le *Enneadi* nel loro ordine cronologico e di tracciare un quadro della genesi del pensiero plotiniano (Heinemann, *Plotin*, 1921). A noi non sembra tuttavia che questo metodo conduca a risultati paragonabili a quelli che sono stati ottenuti con Platone e neppure con Aristotele. Si possono notare, e lo Heinemann in effetti ha notato, alcune divergenze particolari da una fase all'altra, ma una vera linea di sviluppo manca, dato il carattere intuitivo e mistico del procedimento plotiniano. Uno schema generale del sistema è dovuto esser presente alla mente dell'autore fin dagli esordi della sua attività letteraria; e l'arricchimento di quello schema è avvenuto piuttosto per rivelazioni improvvise che non per graduali progressi. Nelle *Enneadi* ci sono anche delle interpolazioni dovute a Porfirio e ad Amelio: secondo lo Heinemann, appartengono a costoro molte introduzioni e riepiloghi, tendenti a dare maggiore stringatezza logica al pensiero di Plotino.

[2] *Vita Plot.*, cap. VIII.

questo processo di involuzione e di esplicazione del pensiero, che ricorda a un tempo il travaglio mentale di Platone e la forza dell'apodissi aristotelica. Creatore della più alta sintesi tra i due massimi sistemi della Grecia, Plotino compendia in sè le due mentalità: ha la linea svelta, ardita di Platone, e la solidità massiccia di Aristotele. E, come Platone, spesso vincendo la tortuosità della materia speculativa, ha degli slanci meravigliosi di pensiero, che non più tradiscono gl' inceppi superati, similmente Plotino ha una egual forza di ascendere, libero da vincoli e senza soste, ad altezze imprevedibili: la differenza tra i due pensatori sta in ciò, che il primo padroneggia la materia da artista, il secondo invece con l'esuberanza passionale e mistica del suo temperamento orientale, ed è quindi più avvincente, più impetuoso. E poi di gran lunga egli vince Platone per la pienezza del contenuto speculativo: la struttura del pensiero platonico, isolata dal vivo e drammatico colorito dei dialoghi, è troppo scheletrica, troppo povera; nel pensiero di Plotino invece si sente un'abbondanza tutta aristotelica, non dispersa, ma compatta, che s' irradia da ogni centro dell'interesse mentale, e poi vi riconfluisce, col ritmo di un respiro ampio e potente.

A) Il metodo. — Il neo-platonismo di Plotino, come vedremo in tutto il corso della nostra esposizione, è un platonismo superiore, che vuole includere ed assorbire le esigenze più vitali del pensiero aristotelico. Ciò si rivela fin dall' inizio, dall' apprezzamento della dialettica. Aristotele aveva anteposto l' apodittica alla dialettica, sembrandogli questa «tentativa» delle verità di cui l'apodissi è dimostrativa. Plotino reintegra la dialettica nel suo

posto eminente e la considera come la parte più alta (μέρος τὸ τιμιώτατον) della filosofia. Essa non è un mezzo preliminare nella ricerca della verità e dei fatti, perchè non contiene nudi canoni e proposizioni, ma concerne i fatti stessi nella loro realtà (περὶ πράγματά ἐστι) e possiede gli enti come sua materia: non è dunque uno strumento puramente soggettivo d'indagine, ma esprime insieme la soggettività e l'oggettività dell'indagine, le proposizioni e i fatti [1].

Contro questa concezione della dialettica, si spuntano le armi della critica aristotelica, e ciò che la rende invulnerabile è il fatto stesso che ivi si condensa l'esigenza aristotelica di un sapere attivo, in cui ciò che conosce e ciò ch'è conosciuto, l'intelligenza e la cosa, la verità e il fatto, sono tutt'uno. Tale esigenza esprime il valore eterno del principio socratico; è il significato pieno del « Conosci te stesso », non già nella tua astratta e irreale soggettività avulsa dagli oggetti, ma nella realtà piena del tuo essere, in cui si condensa tutto il mondo. Plotino ha dato per primo questa interpretazione e questo infinito valore al pensiero socratico [2]; e ne ha fatto l'insegna della sua vita speculativa. Dov'è che il « Conosci te stesso » si realizza nella sua pienezza, in quale forma di conoscenza il soggetto include senza lasciar residui tutta l'oggettività, quindi qual è il sapere che merita veramente il nome di filosofico: ecco il problema iniziale della sua ricerca.

Egli passa in una rapida rassegna le varie facoltà dell'anima che la psicologia gli offre, per vedere quale di esse soddisfa a quel còmpito. La sensazione ha il proprio oggetto fuori di sè; essa colpisce una

---

[1] *Ennead.*, I, 3, 5.

[2] Ibid., V, 3, 1.

semplice immagine, un'apparenza, che può dar luogo a un'opinione, non già ad una vera scienza [1]. L'immaginazione è un che di mezzo tra il senso e l'intelletto, per cui subentra all'impressione sensibile la forma già mediata dal ricordo; ivi la dualità sensibile, se pur attenuata, persiste tuttavia, togliendo la possibilità di una vera compenetrazione. Nel ragionamento, l'anima tocca gli oggetti, ma perde se stessa; discorrendo nell'esterno e nella pluralità, essa dimentica la propria funzione di conoscere se stessa [2].

L'anima si conosce, conoscendo insieme le cose, soltanto nel pensiero. V'è qui tuttavia una ulteriore distinzione da fare, tra ragione e pensiero o intelligenza (νοῦς). Per ragione noi intendiamo un'attività essenzialmente umana, espressione adeguata dell'anima nostra; per intelligenza invece un'attività insieme nostra e non nostra; nostra in quanto ne partecipiamo, non nostra appunto perchè ne partecipiamo soltanto, riconoscendo così il suo valore superiore a noi [3]. La ragione umana pensa ed è nella verità in quanto a lei si comunica la divina luce del pensiero; essa pertanto non attinge direttamente il proprio oggetto, ma solo con la mediazione di un principio che la trascende. La ragione non si conosce come ragione; solo il pensiero raggiunge la piena autonomia e sufficienza.

L'anima è ancor troppo legata alla pluralità sensibile e alla soggettività empirica, perchè possa considerare il pensiero come esclusivamente proprio;

---

[1] E tuttavia anche della sensazione egli rivendica il carattere attivo, già implicito nella dottrina di Aristotele. Essa è un' *ἐνέργεια*, non un *πάθος*.

[2] *Ennead.*. v, 3, 2.

[3] Ibid.. v. 3, 2 sgg.

essa non possiede la necessità che appartiene al pensiero, ma soltanto quella forza meramente soggettiva che le aveva riconosciuto Gorgia: la persuasione[1]. Anima e pensiero s' ipostatizzano così in due principii distinti, il primo dei quali è contenuto dall'altro, ma non lo contiene a sua volta, e ne riceve la luce intellettuale.

B) Il pensiero. — Solamente il pensiero soddisfa all'esigenza socratica del « Conosci te stesso ». Ivi il conoscente e il conosciuto, la verità e il fatto sono tutt'uno, non già nel significato statico che i due termini si adattino l'uno all'altro come parte a parte, e neppure nel significato trascendente che la mente possegga il suo oggetto come pura immagine[2], ma nel senso che i due termini si reciprocano. L' intelligenza fa sussistere l'essere pensandolo, l'essere a sua volta conferisce realtà ed esistenza al pensiero. L'universo è tutto pensiero ed ente: pensiero in quanto intende, ente in quanto è inteso[3]. Esso è una dualità che è unità, ma nel medesimo tempo, una unità che è dualità. Togliendo ogni differenza tra l'uno e l'altro, l'oggetto pensato non si distingue più dalla cosa pensante, e resta una unità indistinta. L'alterità è dunque necessaria non meno dell'unità, perchè sussistano un pensante e un pensato, ed anche perchè le cose pensate si distinguano tra loro. Essere, identità e alterità, sono le tre prime categorie del pensiero. A queste se ne aggiungono altre due: il movimento e il riposo, che esprimono, rispettivamente, il processo dell'attività mentale e il permanere del pensiero in se medesimo[4]. Si rico-

---

[1] v, 3, 6: la necessità è nell' Intelligenza, la persuasione nell'anima.

[2] v, 3, 5. [3] v, 1, 4. [4] v, 1, 4.

noscono qui facilmente le cinque categorie del *Sofista* platonico.

Ma questa interna complessità di struttura non toglie al pensiero la semplicità della sua natura. Mediante le categorie, la mente si articola e possiede in sè tutto il reale. Essa non ha bisogno di mutarsi e peregrinare in cerca della realtà, ma l'ha in sè, nell'eternità di un presente immutevole, che esclude ogni passato ed ogni futuro [1]. È questa la vera eternità, che non era e non sarà, ma è semplicemente ed assolutamente; il cui essere è stabile perchè non si permuta nel futuro, nè è permutato dal passato, e cioè non trascorre nelle vicissitudini del tempo; ma è vita autonoma, totale e piena [2].

Il carattere immediato del possesso ci suggerisce qual'è la vera natura della mente, non discorsiva, ma intuitiva; essa non vaga qua e là per indagare, ma è la sede permanente della verità e delle cose; il suo intendere è tutt'uno col vivere [3]; e la verità non vi alberga adeguandosi ad altro che a se medesima, tal che il suo dire non diverge dall'essere, ma quel che esiste, quello anche dice (καὶ ὅ ἐστι τοῦτο καὶ λέγει) [4]. Nella realtà germinano insieme il pensare, il vivere, l'essere [5]: un pensare che ha l'immediatezza del vivere, e intanto la mediazione dell'essere che vi alberga. Mediazione che acquista la spontaneità di quella immediatezza, nel senso che la mente non ha in sè (mediatamente, come in un vaso) gli enti, ma *è* gli enti, è le cose [6]. La mente è gli enti stessi secondo il vero modo dell'essere;

---

[1] I, 4. [2] III, 7, 2.

[3] *καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ καὶ ἕδρα ἔσται τοῖς οὖσι, καὶ ζήσεται καὶ νοήσει* (V, 5, 2).

[4] Ibid. [5] V, 6, 6. [6] V, 3, 9.

le cose non sono nè prima di essa, nè dopo; ma la mente è come il primo legislatore, anzi è la legge stessa dell'essere. Bene infatti è stato detto: identico è l'intendere e l'essere; onde la scienza delle cose che sono senza materia è identica alle cose stesse [1].

Nella mente dunque si convertono l'essere e l'avere; ma quest'ultimo non ha un valore spaziale; la mente ha in sè gli esseri non come in un luogo, ma come avendo se stessa ed esistendo in uno con essi. Sono ivi tutte le cose insieme, ma nondimeno si distinguono tra loro: allorchè l'anima possiede varie scienze, non ha nulla in sè confuso, ma tutto distintamente, sì che ogni scienza ha una funzione e un posto a sè. Ogni concetto agisce libero e puro dagli altri. Ond'è che la mente è tutte le cose insieme e non insieme (ὁμοῦ καὶ οὐχ ὁμοῦ); essa le contiene come il genere le specie e il tutto le parti [2].

La mente non è una facoltà, una potenza che progredisca dall'*a-mente* all'intelligenza (ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα), altrimenti ci sarebbe nel potenziale un regresso, all'infinito; ma convien ritenerla esistente in atto perpetuo e intelligente [3]; essa ha il valore di attività, di vita, e non è concepibile un'attività che non agisca, una vita che non viva. Alla mente è connaturato l'agire, e cioè il sapere: non v'è prima la mente e poi il sapere (οὐκ αὐτός εἶτα σοφός), ma il sapere è compagno della mente (πάρεδρος τῷ νῷ), perchè sorgono insieme [4].

Quindi il pensiero sempre conosce e mai oblia; a lui nulla è celato, a lui non si mescola l'errore, che sorge dalle false immagini: queste infatti esistono nelle forme inferiori di conoscenza, e non già nel

---

[1] v, 9, 5. [2] v, 9, 6. [3] v, 9, 5. [4] v, 8, 4.

pensiero, che possiede la realtà piena delle cose[1]. L' illusione di un pensiero che possa conoscere e in realtà non conosca o non sempre conosca, nasce dalla confusione tra l'anima e il pensiero: nell'anima l' intendere non è sempre continuo e attuale, ma è intermittente, in quanto essa non è il pensiero, ma ne partecipa soltanto, rivolgendosi a lui. In sè, il pensiero è invece sempre attivamente presente a se stesso; noi siamo presenti a lui ed a noi, solo quando a lui ci volgiamo[2]. E l'altra illusione, che il pensiero sia posteriore alle cose, sorge da una simile confusione tra il pensiero e l'opinione: questa è posteriore alle cose, non essendone che l' immagine[3]; ma al pensiero le cose sono coeve e coeterne; perchè che mai son le cose, se non gl' intelligibili stessi? E l' intelletto non è separato dall' intelligibile. Il vero intelletto (νοῦς ἀλεθινός) pensando intende se stesso, senza porre un intelligibile fuori dell' intelligenza, perchè l' intelligibile non è che la stessa intelligenza[4].

Questa immediata compenetrazione del pensiero e del reale, in quanto non è lavoro discorsivo, sforzo d' indagine e di conquista, ma si dà nella trasparenza luminosa di un' intuizione sempre presente a sè ed agli oggetti, e tanto più a sè quanto più agli oggetti[5], implica una certa svalutazione dell'attività nel momento stesso che la eleva al vertice della speculazione. Di nessuno, dice Plotino, è laboriosa la vita quando è vita pura; ivi infatti la vita è sapienza, ma sapienza non apprestata da nessuna argomentazione, perchè sempre intera e totale, nè deficiente in nessuna parte per cui si renda necessa-

---

[1] v, 5, 1 sgg. [2] v, 3, 9. [3] v, 9, 7.
[4] II, 9, 1. [5] v, 6, 1.

ria l'indagine; ma sapienza prima, non da altra pendente, e tutt'una con l'essenza [1]. La suprema attività è anche il supremo riposo: come per Aristotele, l'ἐνέργεια non è che la tranquilla e riposata contemplazione.

Tuttavia, malgrado questo quietismo, non si può disconoscere a Plotino un' intima e profonda comprensione dei valori mentali. Il pensiero vede non per mezzo di altro, ma per sè, senza uscir fuori di se medesimo. Esso non è da collocare in nessun luogo, e appunto perciò è dovunque; e, non avendo luogo in cui sia presente, è presente a tutto ed a tutti [2]. Mal si ragiona, ponendo il mondo nello spazio. Qual luogo esiste infatti prima che il mondo esista? Invece le parti del mondo, non il tutto, si collocano nello spazio. A sua volta, l'anima non è nel mondo, ma il mondo nell'anima, l'anima non è nel corpo, ma il corpo nell'anima: e il pensiero non è nell'anima, bensì l'anima nel pensiero [3]. Emerge di qui una concezione autonoma e sufficiente dell'universo intelligibile (κόσμος νοητός), riposante sull'attività di un pensiero, che lo raccoglie in unità, vincendo la disgregazione e l' inerzia del sistema platonico delle idee [4]. La conquista di questa visione del luminoso cosmo intellettuale è descritta da Plotino con un paragone assai vivo. Come, premendo l'angolo delle palpebre, l'occhio vede la luce interna che non vedeva, e quindi non vedendo vede, anzi allora

---

[1] v, 8, 4. [2] vi, 4, 3. [3] v, 5, 9.

[4] Un'altra divergenza dal sistema platonico delle idee concerne il principio d' individuazione. Per Plotino, esistono idee degli individui. E mentre Aristotele riteneva necessaria la materia per individuare le idee, Plotino invece considera le differenze individuanti come intrinseche alle idee; perciò si può far risalire a lui la dottrina che ripone nella forma il principio dell' individuazione.

veramente vede, perchè vede la luce, mentre le cose che vedeva prima erano lucide, ma non la luce; così pure la mente, segregandosi dalle altre cose e chiudendosi in quelle interne, nulla vedendo, vede la luce stessa, non in altro, ma in sè, e da se stessa fiammeggiante improvvisa [1].

Nella concezione che abbiamo fin qui esposta, riproducendo quasi testualmente le espressioni plotiniane, vi sono senza dubbio dei tratti d'una impressionante modernità. Vi sono pagine delle *Enneadi* che sembrano scritte da Schelling o da Hegel; o, per essere più esatti, pagine che Schelling ed Hegel hanno trascritto quasi integralmente nei loro libri. Tuttavia non bisogna dimenticare che tra la veduta plotiniana del pensiero e quella moderna ci sono differenze essenziali, che valgono a ristabilire ciascuna di esse nella sua prospettiva storica. Innanzi tutto, il pensiero, di cui Plotino parla, non è un'attività umana, ma un'attività divina, anzi è Dio stesso, in quanto aduna in sè le ragioni primarie di tutte le cose. L'uomo non ha di proprio che un'anima dotata di ragione discorsiva, fatta per comprendere gli oggetti dell'esperienza esterna, mediante le immagini offerte dalla sensibilità. Però la ragione discorsiva è a sua volta in contatto col pensiero, che le fornisce alcune regole innate, sulle quali si fondano i suoi giudizi [2]. Quindi il pensiero, pur essendo divino, si comunica all'uomo, come un dono dall'alto.

Data questa natura, trascendente e remota dai sensi, del cosmo mentale, l'identità che in essa si attua del pensiero e dell'essere non concerne gli og-

---

[1] v, 5, 7. [2] v, 3, 4.

getti naturali, ma solo i loro modelli intelligibili. Non diversamente che per Aristotele, il pensante e il pensato non s' identificano se non dove manca un'estranea materia. E neppure in questa trascendente sfera intellettuale l'unità e la reciprocità dei due termini sussistono incontrastate. A volte, la suggestione platonica sul pensiero di Plotino è così forte, che l'equilibrio si rompe, e l' intelligibile viene anteposto all' intelligenza, come fonte e limite di essa [1]. La ragione più profonda di queste incertezze ed oscillazioni sta in ciò, che l' intelligenza non appare a Plotino come la meta finale della sua ascensione speculativa. Quella stessa insoddisfazione che l' ha spinto a trascendere la sfera dell'anima per attingere un principio più alto e puro, l' induce ancora a fare un altro sbalzo, in cerca di qualcosa che non sia, come l' intelligenza, affetto d'alterità, ma sia unità schietta e incontaminata.

C) L'uno. — Il pensiero è un Dio plurimo [2]; l'alterità gli è necessaria non meno dell'unità. Questo plurale, nella mente di Plotino, è ciò che forma la sua imperfezione, ciò che, pur senza essere affetto dal senso, risente tuttavia, nella sfera sopramondana, degl' influssi del mondo. La perfezione del pensiero è al contrario ciò che lo fa uno; ma la perfezione completa è irrealizzabile nel pensiero: mai esso può identificarsi con l'Uno, e solamente può parteciparne, nel grado che la sua natura plurima consente. Che di strano allora, che al di là del pensiero, in una sfera più alta, esista l'Uno stesso, semplice, schietto, incontaminato dalla pluralità? [3]. Già s'è veduto come l'anima, partecipe del pensiero, postula l'esistenza

---

[1] v, 4, 2. [2] v, 1, 5. [3] v, 1, 5.

del puro pensiero, non potendo con esso identificarsi; similmente il pensiero, partecipe dell' Uno, postula l' Uno stesso, che contenga la ragione esemplare, paradigmatica, dell'unità mentale.

Il concetto dell' Uno, della suprema monade, è familiare alla filosofia greca: esiste in Pitagora, in Platone, nel neo-pitagorismo, per citare le maggiori apparizioni. Dovunque, esso si è manifestato con tutta la forza che la negatività del proprio essere gli conferisce: ma Plotino ha superato tutti i predecessori per l'arditezza delle sue negazioni.

Il lettore che ha poca familiarità coi concetti metafisici e dubita come mai l' Uno possa essere il supremo principio delle cose, può giovarsi delle abbondanti spiegazioni plotiniane. Che cosa mai esisterebbe, esclama il nostro autore, se l'uno non esistesse? Non vi sarà un esercito, se non v' è l'uno; nè un coro, nè un gregge, nè una casa, nè una nave. Le grandezze continue non saranno se non v' è l'uno. I corpi delle piante e degli animali, che sono una individualità, se fuggono l'uno, si dissipano nella pluralità e perdono l'essenza che avevano; essi divengono altri, eppure divengono tali in quanto sono ancora uno. Inoltre, allora v' è la salute del corpo, quando questo si concilia con l'uno; allora fiorisce la bellezza, quando la virtù dell'uno connette le membra; allora la virtù regna nell'anima, quando concorre nell'uno e nell'univoco consenso (εἰς μίαν ὁμολογίαν). Ciò ch'è meno ente, è meno uno, e viceversa [1]; ciò che perde l'uno, perde l'essere [2]. Ma il valore dell'uno si palesa meglio che altrove nel pensiero, come già sappiamo: potremo allora negare

---

[1] VI, 9, 1. [2] VI, 9, 2.

che esista quello, senza la cui esistenza non possiamo dire o intendere nulla? Ma ciò ch'è necessario ad ogni generazione d'intelligenza e di discorso, è necessario che preceda l'intelligenza e il discorso. Quindi noi dobbiamo attribuirgli un'esistenza fuori delle cose che esso significa: a taluno potrà sembrare necessario che un *quid* l'accompagni; ma se ciò può parer vero se si parla di *un* uomo, tale non è certo quando si tratta di un non-uomo: come si potrebbe predicare l'uno di un non-ente, se l'uno aderisse inscindibilmente a qualcosa? [1].

Esiste dunque l'Uno in sè, separato, puro, supremo principio delle cose, Dio. Come non toccato dall'alterità, che è necessaria alla conoscenza, egli è superiore alla conoscenza, cioè sovrintelligibile [2] e insieme sovrintelligente. A lui non possiamo attribuire intelligenza, nè coscienza [3], nè vita: attributi che sono affetti di alterità. Egli non sostiene misura, essendo egli stesso misura d'ogni cosa, e non potendo a sua volta essere misurato [4]. Nè l'essenza gli è adeguata: l'essenza è un *che*, determinato da altri, e l'Uno non è da nulla determinato; inoltre, essendo la causa dell'essenza, deve necessariamente precederla [5]. E neppur l'essere si può predicare di lui [6]; egli è il non-essere superiore da cui l'essere medesimo si genera. In generale, nulla di positivo possiamo affermare intorno a lui; la negazione solamente, in quanto esprime tutto ciò che non è mentale ed è superiore alla mente, è a lui adeguata [7]; nessun discorso può toccarlo; egli è l'inesprimibile, l'ineffabile (ἄῤῥητον).

---

[1] VI, 6, 11-13. [2] V, 3, 12. [3] VI, 7, 39.
[4] V, 5, 4. [5] VI, 6, 13. [6] VI, 7, 38.
[7] V, 3, 14.

Tuttavia, se Plotino si fosse limitato a queste negazioni, avrebbe veduto Dio sfumare nel nulla; ma in realtà, in quanto ne parla e lo pensa, è costretto a comprenderlo in qualche modo nella positività del discorso e del pensiero. Egli comincia con identificarlo col Bene, la suprema idea del sistema platonico, avvertendo di togliere da questo concetto ogni empirica determinazione e di attribuirvi un significato sovreminente a tutte le cose [1]. Inoltre, la negazione della finità dell' intelletto induce Plotino a chiamar Dio infinito, illimitato, senza forma [2]: determinazioni che, pur essendo negative, si stratificano sullo stesso piano delle opposte determinazioni positive, e svelano l'esigenza intellettuale dissimulata dal sovrintelligibile.

Ma v' è di più: l' Uno è principio generatore delle cose; gli si dovrà dunque attribuire l'attività, massimo tra gli attributi positivi? Plotino si dibatte contro questa necessità del suo sistema. Egli cerca di mostrare che il primo Bene è ciò verso cui tende ed appetisce ogni cosa, come al suo fine, ma che non mira a sua volta ad alcuna cosa, e nulla desidera, in quanto si possiede nel suo fine eternamente realizzato. Il Bene pertanto è fonte e principio quieto di tutte le azioni secondo natura; esso rende buone le cose a sua somiglianza, non perchè agisce verso di esse, anzi perchè esse agiscono verso di lui. Sì, ch'egli esiste come tale, non per un'attività o un pensiero, ma solo in quanto è quello che è: essendo sopra l'essenza (ἐπεκείνα οὐσίας) è anche sopra l'atto del pensiero [3].

Ma, se questa veduta quietistica può soddisfare Plotino finchè egli si pone sulla linea ascensiva,

---

[1] v, 3, 11. [2] vi, 7, 32-33. [3] i, 7, 1.

dove si compie l'involuzione di tutte le cose nell'Uno, essa è invece insufficiente come punto di partenza di una linea discensiva, lungo la quale deve compiersi l'esplicazione di tutte le cose dall'Uno. Perchè l'Uno generi, è necessario che sia dotato di attività, di energia. Non bastano perciò gli attributi della teologia negativa; occorre conferirgli un principio positivo di vita e di azione, la cui idea è suggerita a Plotino dal concetto aristotelico dell'ἐνέργεια. Dio, egli dice, non va inteso come fatto ma come facente [1]. Non bisogna temer di porre il primo atto senza essenza, anzi bisogna dare all'azione stessa il valore di una sostanza (ὑπόστασιν). Se si pone una sostanza senza azione, il principio sarà deficiente e imperfetto; se si aggiunge alla sostanza l'azione non conserverà l'unità semplice. Epperò bisogna porre la sostanza stessa come atto: nè è lecito dire che prima di farsi esistesse, mentre invece non era prima di farsi, ma già tutto era facendo [2]. Ivi infatti l'essere stesso è tutt'uno col farsi, ed esiste come per una sempiterna generazione [3].

Dio dunque è atto, che non è preceduto da nessuna potenza. E se anche Plotino gli dà il nome di potenza prima (δύναμις πρώτη) [4], ciò non implica più nessun dualismo tra potenza e atto, ma l'identità dell'una e dell'altro. È qui in germe un concetto nuovo della potenza, appropriato ad esprimere l'intima e raccolta energia del principio spirituale. E, inteso in questo senso (anti-aristotelico), l'attributo della potenza s'accorda con l'altro dell'infinità di-

---

[1] οὐ κατὰ τὸν ποιούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιοῦντα (VI, 8, 20).

[2] καὶ οὐκ ἔστιν, ὡς πρὶν γενέσθαι ἦν ὅτε γὰρ οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι, ἀλλ' ἤδη πᾶς ἦν (Id.).

[3] Id.

[4] V, 4, 1.

vina, anch'esso estraneo alla tradizione strettamente ellenica, ma adegnato al nuovo spiritualismo, che comincia appena ad emergere sull'orizzonte della filosofia occidentale.

Conquistato il concetto dell'attività, Plotino è in grado di completare il suo sistema dell'universo. Egli ci ha mostrato finora come attraverso i gradi intelligibili dell'anima e del pensiero si giunga fino a Dio; ora ci mostrerà come dall'attività divina e creativa procedano il pensiero e l'anima. La linea discensiva integra la linea ascensiva; l'evoluzione dell' Uno, l' involuzione dell' Uno.

Il problema che ora si propone Plotino non è quello che si proponeva Platone nel *Timeo*; ma quello che Platone aveva appena intravveduto, quando, pervenuto con la dialettica all' idea suprema del Bene, intuiva una deduzione sintetica di tutte le idee dalla loro fonte. A tale problema, il platonismo era insufficiente, come quello che ipostatizzava le idee fuori della mente divina; per Plotino invece le idee sono atto e verbo di Dio; egli è pertanto assai meglio in grado di soddisfare al suo cómpito.

D) La triade intelligibile. — È necessario rifarci brevemente da capo, per affrontare adeguatamente l'arduo problema e svelare le intime ragioni del procedimento plotiniano. Abbiamo veduto che Dio è attività, non condizionata da sostanza preesistente, ma sostanza essa medesima. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che Dio non è nè intelligenza, nè coscienza: quindi la sua attività non porrà in vita una creazione mentale, ma una creazione quasi naturale e fisica. Il seguente passo di Plotino giova a spiegare la natura di quell'attività. Nel pensiero divino, egli dice, non v'è deliberazione precedente

l'azione, nè ragionamento precedente il fatto. Ne viene un certo prammatismo ideale: tu puoi, soggiunge Plotino, addurre ragioni perchè la terra sia posta nel centro del mondo e perchè sia rotonda; ma nella mente di Dio non così fu deliberato perchè così bisognava, anzi così sta bene, perchè così è stato fatto: come se prima di ogni argomentazione discorrente per cause, la conclusione fosse certa senza nessun giudizio. Ivi infatti, niente pende dalle conseguenze, niente diviene certo in virtù di considerazioni, ma tutto consta prima di ogni conseguenza e considerazione. Tutto ciò è infatti posteriore: ragione, dimostrazione, fede. Dal fatto stesso che esiste il principio, per sua natura ogni cosa esiste ed è così disposta. Ecco la ragione profonda, che non v'è ragione del principio [1].

Questo prammatismo ideale si converte in vero e proprio naturalismo, allorchè dall'intelletto divino si passa all'unità stessa, al Dio sovrintelligibile. Dio crea, come il fuoco brucia e la neve gela. Esso genera, perchè tutto ciò ch'è perfetto genera, e non può rimanere sterile: così nel campo in cui si agisce per elezione, come dove si agisce senza nessuna elezione e coscienza [2]. E l'azione di Dio è un folgorio, un irraggiamento, il cui effetto è l'intelligenza, il pensiero. Ma come avviene che l'Uno semplice si sdoppia nell'intelligenza, si pone come lucente e

[1] v, 8, 7.

[2] v, 4, 1. Tutti gli esseri, d'altronde, dice in un altro passo (v, 1, 6) Plotino, in quanto sussistono, producono necessariamente intorno a sè, dalla propria essenza, qualcosa che tende verso l'esterno e che dipende dal loro potere attuale. Così il fuoco fa nascere da sè il calore e la neve non conserva in sè tutto il suo freddo. Gli oggetti odoranti ne sono soprattutto una prova: finchè esistono, diffondono d'intorno una emanazione.

illuminato, pensiero ed essere? Qui soccorre a Plotino il valore intelligibile e potenziale da lui dato all' Uno: reminiscenza platonica, che mai cede completamente alla dottrina nuova dell'atto puro; e dall' intelligibile egli fa uscire l'essere, che in quanto si contempla diviene l' intelligenza [1]. Altrove invece par che attribuisca all'Uno stesso questa riflessione: guardando se medesimo, l' Uno produce l'ente e l' intelletto [2]. Il problema che qui viene adombrato è quello della coscienza. Plotino lo intravvede, ma non riesce a conquistare una soluzione definitiva. A volte, egli riconosce la massima concretezza alla riflessione cosciente, e intende l' immanenza del conoscersi nel conoscere, e afferma che l' intelletto umano si contempla più perfettamente nel divino, perchè in sè vede soltanto, in quello vede di vedere (καθορᾷ ὅτι καθορᾷ) [3]. Altrove invece si sconfessa, e dà alla coscienza (ἀντίληψις) il valore di una riflessione mentale secondaria e inessenziale: chi conosce, non è necessario che abbia coscienza di conoscere, specialmente se è molto intento, nè chi agisce potentemente è necessario che conosca di agire potentemente: sì che sembra che la coscienza renda più deboli le azioni a cui si accompagna [4]. Specchio della vita, essa è inferiore alla vita.

E la creazione dell' intelletto per opera di Dio risente di questa oscillazione: ora è un'azione, direi quasi lineare, irriflessa, da cui sorge inesplicabilmente il miracolo della riflessione e del raddoppiamento dell'essere e del pensiero; ora la creazione stessa, e quindi l'essenza di Dio, che si compendia in un atto a cui nulla di sostanziale è precedente, è una riflessione, una coscienza. Nel primo caso

---

[1] v, 3, 11. [2] v, 2, 1. [3] v, 2, 22. [4] I, 4, 10.

l'operazione divina ha un carattere naturale e fisico, nel secondo un carattere mentale.

Come dall' Uno procede l' intelletto, così dall' intelletto procede l'anima. Dio, intelletto, anima, formano la triade intelligibile e sopramondana. L' intelletto è verbo e atto di Dio, l'anima è verbo e atto dell' intelletto [1]. Il loro rapporto è simboleggiato da quello della luce, del sole e della luna. L'unità suprema è la luce, l' intelletto il sole, l'anima la luna, che trae la luce dal sole. All'anima infatti è avventizia la luce intellettuale; l' intelletto ha invece in se stesso la luce, nè la luce soltanto, ma le cose stesse che in esso sono contenute, sono per loro essenze lucide [2].

L'ordine della generazione è l'ordine gerarchico della triade. L'anima è contenuta nel pensiero e non viceversa; essa ha fuori di sè la fonte della sua luce, epperò fuori di sè la meta della sua attività: la sua presenza attiva a se medesima è condizionata dal suo elevarsi e rendersi presente al pensiero [3]. E similmente il pensiero ha una duplice forza: con l'una guarda a sè, con l'altra al suo principio [4]. L'ordine della produzione e della processione non è temporale, ma puramente ideale [5]; e la sua legge è la decrescente perfezione dei prodotti via via che si allontanano dal centro d' irraggiamento. Migliore è ciò che fa di ciò ch'è fatto, perchè ha maggior perfezione [6].

Da questa legge in particolar modo è stata tratta l'opinione, in parte fondata, che il sistema plotiniano sia emanatistico. Col materialismo dei sistemi ema-

---

[1] v, 1, 6. [2] v, 6, 4. [3] v, 3, 6.
[4] vi, 7, 35. [5] v, 1, 6.
[6] κρεῖττον τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου, τελειότερον γάρ (v, 5, 13).

natistici, nei quali le cose particolari si producono distaccandosi dalla sostanza primitiva, il sistema plotiniano ha in comune non soltanto la legge della perfezione decrescente dei prodotti, ma ancora l'idea di una produzione naturale e quasi fisica. Tuttavia noi conosciamo un aspetto profondamente diverso della metafisica plotiniana, che molto diverge dall'emanatismo. Come attività perfetta, l' Uno non si disperde e non si esaurisce nella creazione: inoltre esso non si distacca dalle cose che produce, ma le contiene in sè. I due opposti motivi, emanatistico e spiritualistico, s' intrecciano insieme, senza che nessuno dei due riesca a trionfare dell'altro.

Con la triade dell' Uno, dell' intelligenza, dell'anima, tutta la sfera dell' intelligibile è esplorata: l'anima, ultimo dei principii intelligibili, già lambisce la terra, e forma la mediatrice eterna tra il mondo superiore e la realtà sensibile.

E) La cosmologia. — L'anima ha una duplice posizione: da una parte, come prodotto del pensiero, è un'essenza razionale e intelligibile; dall'altra è in riferimento col mondo, di cui forma la ragione vivente e generatrice. A somiglianza di Platone e degli stoici, Plotino concepisce un'anima del mondo universale, che si partecipa, come forma, alla materia, senza dividersi, perchè insuscettiva di spazio. Essa si comunica a tutte le parti delle cose in cui alberga, ma è nel tempo stesso impartibile, perchè è tutta in ciascuna; la sua apparente divisibilità non forma la sua passione, ma la passione dei corpi, che con la divisibilità loro non possono accoglierla indivisa [1]. Inoltre, dire che l'anima alberga nel corpo, significa

[1] IV, 2, 1.

invertire il vero rapporto; il corpo è in realtà nell'anima, non viceversa; cosicchè, dando ai termini un'estensione universale, va detto non già che l'anima del mondo è nel mondo, ma al contrario che il mondo è nell'anima universale, che ne compendia le ragioni generatrici [1].

Queste ultime son modellate sul sistema stoico; sono i λόγοι σπερματικοί, concetti attivi nei semi e principii fecondi dello sviluppo degli esseri. L'anima del mondo, gravida della contemplazione delle cose divine, partorisce una natura similmente feconda di ragioni quasi speculative [2]. Essa agisce contemplando: che altro infatti è l'azione se non una contemplazione? Fare che alcunchè esista, è infatti produrre una qualche specie, cioè riempir tutte le cose di una certa contemplazione [3]. Ciò non vuol dire però, che l'anima del mondo o la natura ragioni e deliberi a modo degl' individui. Deliberare è proprio di colui che cerca e ancora non possiede. Ma la natura non cerca; essa ha tutto in sè. Ragione silenziosa non trascorrente fuori di se medesima, essa permane nella coscienza tranquilla della contemplazione che la riempie, e da cui sgorgano naturalmente le forme delle cose [4].

E all' idea dell'anima si connettono quelle dello spazio e del tempo. Mentre l'eternità è la vita immobile dell' intelligenza, il tempo è l'attività dell'anima, non in quanto riposa in se stessa, ma in quanto passa perpetuamente da una forma a un'altra. Cessando il movimento dell'anima, non resta che

---

[1] III, 9, 3. [2] III, 8, 4. [3] III, 8, 6.

[4] III, 8, 4. L' INGE ricorda a questo proposito il verso: ἅπαντα σιγῶν ὁ θεὸς ἐργάζεται. Il silenzio (Σιγή) forma una delle divinità primarie dei sistemi gnostici.

l'eternità [1]. E similmente lo spazio, che non inerisce alla materia indipendentemente dall'anima, è la ragione seminale procedente dal seno stesso dell'anima, che, con lo sviluppo della sua potenza, dà alla materia tale o tale grandezza [2].

La prima realtà corporea in cui l'anima del mondo si concreta, nell'uscire dal soprasensibile, è il cielo, primo tra i sensibili e perciò più vicino alla realtà superiore [3]. L'ordine e la bellezza celeste provano che l'anima in quella regione è più pura e incontaminata che nelle sfere terrene. Dalla trasparenza del cielo, alla densa opacità della più bassa terra, l'azione dell'anima gradatamente si disperde, perchè la sua forza formatrice cede alla passività della materia.

Come Platone, come Aristotele, così anche Plotino è costretto ad assumere una materia bruta, una, continua, priva di qualità, di forma [4], di quantità [5], che coincide con la stessa indefinità (ἀοριστία) [6]. E nondimeno questo non-ente è necessario all'ente, di cui colma l'insufficienza, poichè l'essere non è che forma e causa, non attività creatrice, ed ha quindi bisogno di un sostrato amorfo, sul quale possa esercitare la sua azione. Contrastano però nella concezione plotiniana della materia due tendenze opposte. Da una parte, come ultimo gradino nella scala degli esseri, la materia rientra nel processo discensivo dell'Uno, e dovrebbe essere considerata come un prodotto dell'attività spirituale che dà vita a tutte le cose. Ma da un'altra parte, la materia è l'opposto dell'Uno, è la resistenza passiva che questo incontra nella sua azione; quindi essa è un principio indi-

[1] III, 7, 10 sgg. [2] III, 6, 16; IV, 3, 9. [3] IV, 3, 17.
[4] II, 4, 8. [5] II, 4, 9. [6] II, 4, 10.

pendente e non deducibile dall'altro [1]. Che questa seconda tendenza sia prevalente, ci vien confermato dall' identificazione della materia col male. Essa è il πρῶτον κακόν, mentre il corpo è il δεύτερον κακόν. La ragione di questa identità è nell' identificazione della metafisica con l'etica e con la religione. La metafisica non fa che descrivere i gradi dell'elevazione spirituale, che l'etica e la religione percorrono; e quindi la materia, come il grado più remoto dal fine speculativo, è in pari tempo il grado più remoto dalla perfezione morale.

Il problema del male è ampiamente discusso da Plotino. Il male non può essere pensato come una specie distinta dal bene, poichè nessuna specie può avere un carattere puramente negativo. Tuttavia il valore della negatività del male ben si comprende dall'esame del valore positivo che gli è opposto: il bene. V' è una sola scienza delle coppie contrarie, quindi una conoscenza sola del bene e del male. Di fronte al Bene, super-ente e creatore degli enti, il male rivela la sua natura primitiva di un non-ente,

---

[1] Tra gl' interpreti di Plotino, il Wittaker (*The neoplatonists*, 1918², p. 68), propende per la prima tesi, fondandosi sull'affermazione plotiniana (*Ennead.*, II, 4, 2) che non vi sono più principii. Con maggior penetrazione, lo Heinemann (op. cit., p. 257) dice: « La materia è il secondo pilastro del sistema plotiniano, che tendenzialmente dovrebbe essere prodotta dai principii che stanno su di essa, ma di fatto sta fin dall' inizio accanto all' Uno: essa è l'ultimo dei principii, il punto di riflessione del sistema, cioè il punto terminale della discesa e il punto iniziale dell'ascesa ». Una delle complicazioni del problema dipende dal fatto che nel sistema plotiniano non v' è un'unica materia, ma una pluralità di materie. A ciascun grado del processo cosmico, v' è una materia in corrispondenza di ogni principio formale. La materia primaria di cui abbiamo parlato nel testo è il residuo ultimo del processo, è ciò ch' è destituito d'ogni forma. Come si vede, v' è una stretta parentela tra la concezione plotiniana e quella di Aristotele.

platonicamente inteso, come ἕτερον τοῦ ὄντος. Ora, l'altro dall'ente non è che la materia. Donde, la natura dei corpi, in quanto è partecipe della materia, è un male. Così l'anima non è cattiva per sè, ma, come dice Platone, è cattiva se asservita alle cose cui è inerente la malvagità [1]. Per quanto acuto, Plotino non riesce a liberarsi da questo falso oggettivismo del male, che converte un puro non essere in una realtà autonoma e distinta (l'altro dall'ente), e mentre par che tolga all'anima l'infamia di una malvagità di natura, sposta questa stessa malvagità più oltre, e la fa preesistente all'anima [2]. Tuttavia, l'aver liberato l'essenza dell'anima dalla necessità del male, sia pure spostando quest'ultima in più remota regione, è già un passo nella via della liberazione spirituale, che forma il còmpito precipuo dell'etica [3].

F) Etica e religione. — Il circolo del reale s'inizia con la discesa di Dio nel mondo, attraverso le ipostasi del pensiero e dell'anima, si compie col ricongiungimento del mondo — purificato e sublimato nell'uomo — al suo divino principio. Noi conosciamo già quella purificazione che è la scienza, per cui l'uomo, sorpassando le fonti impure del sapere, si adegua all'intelletto, e sorpassando l'intelletto si adegua al divino. Un'altra purificazione è la bellezza, la quale nasce come supremazia della forma, come superamento della materia. Che altro è la bel-

---

[1] I, 8, 1-5. [2] I, 8, 5.

[3] Per non addentrarci in un esame troppo particolare, che trascenderebbe i limiti di questo volume, tralasciamo molti problemi della cosmologia plotiniana, tra i quali importanti sono quelli del fato, della provvidenza, della particolarizzazione dell'anima del mondo nelle anime individuali, ecc.

lezza del colore se non il superamento di ciò che nella materia è tenebroso, per effetto della luce che è incorporea, ed è come ragione e specie? [1]. La bellezza ha due forme, sensibile e intelligibile; la prima, ombra e vestigio della seconda, la quale solamente si eleva al divino ed è simile a Dio [2]. Bisogna dunque che l'anima, riconosciuta la vana parvenza della bellezza sensibile, fugga verso ciò di cui essa è simulacro. Dove fuggire? in te stesso. Guarda in te, e se ancora non ti conosci bello, imita l'artefice, che volendo una bella statua, parte di ciò che ha abbozzato toglie via, parte plasma, parte leviga, finchè le dà un bello aspetto [3].

Ma il teatro più vasto delle purificazioni è l'etica. La moralità stessa non è che purificazione, catarsi (κάθαρσις) [4], per cui l'anima si libera dal male, e, nella purezza del suo essere rinnovato, s'immedesima con la propria fonte divina. La descrizione metodica dei gradi di questa iniziazione sarà opera scolastica dei discepoli di Plotino. Egli è troppo pieno di Dio, perchè possa indugiarsi sulla soglia del tempio. Pochi problemi morali vengono da lui toccati: l'interesse centrale della sua mente è la religione, non già nelle sue forme esteriori ed oggettive, ma come religione soggettiva e intima dello spirito.

Tra i problemi morali, merita una particolare considerazione quello della libertà. Plotino intuisce profondamente che l'idea della libertà non si riferisce all'azione verso l'esterno, ma a un atto intimo. Il valore di questo atto è tuttavia limitato da lui a ciò ch'è senza materia: nella materia infatti regna la necessità ineluttabile. La volontà è tutt'uno col pensiero; è chiamata volontà solo in quanto è se-

---

[1] I, 6, 1. [2] I, 6, 6. [3] I, 6, 9. [4] I, 6, 6.

condo il pensiero: la volontà infatti vuole il bene, e l' intendere è nel bene. Quindi, il pensiero è per se stesso libero; quindi la vera libertà è la virtù [1].

Ma Dio è superiore alla libertà [2], e similmente l'anima che a Dio si congiunge è superiore a questa perfezione ed autonomia. Lo stato della perfetta beatitudine, della realizzazione compiuta di tutte le potenze dell'anima, è l'estasi. La conquista dell' inesprimibile, dell' ineffabile, non può essere che uno stato egualmente inesprimibile e ineffabile; al Dio sopracosciente lo spirito si adegua con un abbandono di ogni consapevolezza di se medesimo. È da credere, dice Plotino, che allora noi vediamo Dio, quando l'anima di repente riceve la luce. Egli appare circonfuso da quella luce ed è insieme quella luce, di cui l'anima era vuota prima del suo ingresso. Come ciò avviene? Togli di mezzo ogni cosa! Ἄφελε πάντα [3]. È il grido supremo della rinunzia alla propria umanità, del violento distacco dello spirito da tutto ciò che lo lega alla vita terrena. Nell'estasi, l'anima fissa in Dio non sente più il corpo, nè sente di essere nel corpo, nè altro dice di sè, nè di essere uomo, nè animale, nè universo, nè ente [4].

Il massimo sforzo di Plotino sta nel mostrare che, in questo stato, la contemplazione di Dio è un vero possesso di Dio: meravigliosa trasvalutazione, in uno slancio di entusiasmo, delle premesse oggettivistiche del pensiero greco. Dio, egli dice, non è posto fuori dell' intuizione dello spirito che mira a lui; egli è presente dovunque lo si possa attingere, e solo all' impotente non è presente [5]. E noi siamo presenti

---

[1] VI, 8, 6-7. [2] V, 8, 12. [3] V, 3, 17. [4] VI, 7, 34.

[5] *ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖ παρόν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν* (VI, 9, 7).

a lui, quando abbiamo allontanato dall'anima ogni diversità e imitiamo l'identità della sua essenza. Allora l'anima vede la fonte della mente, il principio dell'ente stesso, la causa del bene, la radice dell'anima. Quivi lo spirito si riposa, si libera dal male, quivi intende veramente e non è più legato a nessuna passione; qui solo gli tocca di vivere realmente [1]. « Questa dunque degli dèi e degli uomini divini e felici è la vita, libera da tutte le cose di quaggiù, vita aliena dai piaceri di quaggiù, fuga di solo a solo (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον) » [2]. Queste parole chiudono le *Enneadi*.

La teologia di Plotino è l'ultimo slancio dell'oggettivismo greco: il pensiero che non era riuscito a conquistar Dio nello sforzo metodico della dialettica di Platone e dell'apodissi di Aristotele, e che aveva concluso il suo grande e disperato lavoro con la negazione scettica di se medesimo, tenta l'ultima volta l'impresa, con l'impeto di trascendersi in una esperienza superiore. Non più la serena contemplazione dei classici, ma una passione mistica, l'esasperazione di una visione che vuol essere un possesso.

Tuttavia questo misticismo non è solo l'ultimo momento della speculazione greca; esso è nel tempo stesso il primo di un nuovo corso speculativo. Nel suo sforzo per conseguire una meta troppo lontana — il Dio del platonismo — si rivela esso stesso come la conquista di un nuovo Dio: il Dio che agita lo spirito, che vi accende la fiamma dell'entusiasmo. E traluce nel misticismo il concetto nuovo dell'infinito: infinito è Dio, infinito l'amore dell'uomo verso Dio [3]. Quivi si sente l'età cristiana della filosofia: l'infinito

---

[1] VI, 9, 9. [2] VI, 9, 11. [3] VI, 7, 32.

come potenza nuova del reale; potenza che non diverge dall'attività, ma s'immedesima con essa.

E in Dio, benchè sia nella sua essenza superiore ad ogni razionalità, si sublimano i massimi valori razionali, che l'uomo ha scoperti, e che non osa attribuirsi ancora se non come un riflesso o un'immagine d'una realtà superiore. Il pensiero divino soltanto è quello che conoscendo le cose le produce, quello che converte l'avere con l'essere, essendo quel che ha, cioè ripudiando ogni inerte e dualistico sostanzialismo; quello infine che prodigandosi si possiede e si raccoglie, senza minorarsi, come fiamma inesauribile da cui tutte le fiamme si accendono. In questa intuizione, l'emanatismo naturalistico è sorpassato, ma non vinto del tutto: la degradazione dei prodotti divini è posta come inevitabile, se non per deficienza di Dio, per deficienza della creatura che non può ricevere tutta l'azione divina, appunto perchè essa trae l'esistenza non soltanto da Dio, ma anche dalla concausa materiale. Di qui il principio plotiniano: che ogni essere giunto alla perfezione genera un essere simile a sè, benchè minore di sè [1]. Il pensiero cristiano lo correggerà, almeno parzialmente, nella sfera della generazione divina, del Figlio e dello Spirito, ponendo l'eguaglianza del genitore e della genitura. E la trinità neoplatonica, così indirizzata a una meta più alta, si trasferirà per intero nella speculazione cristiana, vivificandola con quel triplice influsso, platonico, aristotelico, stoico, che già porta in sè.

8. Amelio e Porfirio. — Il profondo equilibrio mentale di Plotino aveva tenuto il neo-platonismo

[1] v, i, 6-7.

egualmente lontano dalle complicazioni e sottigliezze teologiche dei sistemi orientali e dalle pratiche e credenze della religione popolare. Questi due eccessi, in un curioso miscuglio, si osservano nei suoi successori.

Già Amelio [1] si contraddistingue per il gusto delle divisioni formalistiche dei concetti, che moltiplicano le ipostasi divine del sistema plotiniano. All'unico pensiero, contenente in sè i tre momenti del pensare, del pensato e dell'essere, Amelio sostituisce tre ipostasi; la prima intesa come pensiero esistente; la seconda come pensiero che ha questo essere per partecipazione; la terza, come pensiero che si ricongiunge all'esistente e lo contempla attraverso il pensiero partecipante. Quindi, la nuova triade demiurgica: Τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα [2]. Amelio apre così la via all'opera, che culminerà in Giamblico e in Proclo, di moltiplicare i principii divini, creando in tal modo un politeismo intellettualistico sulle orme dell'ingenuo politeismo della religione popolare.

Il maggior discepolo di Plotino, Porfirio di Tiro (n. nel 232/233, m. al principio del IV secolo), è assai più fedele alla dottrina del maestro. Eunapio [3] gli attribuisce la gloria di aver divulgato il sistema plotiniano, illustrando e spiegando quel che ivi è difficile e oscuro. Tale è in effetti il carattere dell'opera di Porfirio: le sue *Sententiae* (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) sono una esegesi piana e popolare delle *Enneadi*. Tutto ciò che può facilmente colpire la

---

[1] Il suo proprio nome era Gentiliano. Porfirio c'informa che era di origine etrusca.

[2] Procl., *in Tim.*, 93 D.

[3] *Vita Porph.*, p. 8 Boiss.

riflessione di chi s' inizia alla filosofia vi è lumeggiato con perspicuità e con acume. La distinzione del corporeo e dell' incorporeo attrae in particolar modo l'attenzione di Porfirio. Ogni corporeo è nello spazio; nessun incorporeo ha un'esistenza spaziale [1]. Gl' incorporei sono dovunque, non estensivamente, ma indivisibilmente [2]; la loro presenza infatti non è locale, ma volontaria [3]. Nell' incorporeo predomina l' identità, nel corporeo la varietà; l'uno si può definire la diversità nell'unità, l'altro, trovando la sua unità nel volume, l'unità nella diversità. Non l'anima è nel corpo, ma il corpo nell'anima. Il simile si conosce col simile: ogni cognizione è infatti un'assimilazione (ὁμοίωσις) a ciò che si conosce [4]. Queste ed altrettali sentenze, esposte in forma sobria, talora incisiva, formano un utile comentario alla dottrina plotiniana.

Vien così chiaramente lumeggiata la distinzione che sarà capitale in tutta la storia del pensiero: quella tra lo spirito e la materia, che solo nel neoplatonismo trova la sua prima formulazione precisa. Nelle filosofie di Platone e di Aristotele, il concetto della materia era ancora una nebulosa, in via però di concretarsi progressivamente. Nella dottrina degli stoici, noi troviamo, sì, fissati tutti i caratteri concettuali della materia, ma l' immateriale, lo spirito, vien sacrificato al materiale. Nel neo-platonismo invece, che raccoglie tutti i frutti della speculazione precedente, l' immaterialità dei principii ideali, scoperti da Platone e da Aristotele, acquista a sua volta un nuovo rilievo nell'antitesi col concetto stoico della materia, e l' ingegnosità e l'acume di Porfirio si

---

[1] *Sent.*, 1. [2] *Sent.*, 2. [3] *Sent.*, 3. [4] *Sent.*, 26.

rivelano per l'appunto nel formulare un'opposizione puntuale dei due concetti, che giova egualmente alla chiarificazione di entrambi.

Un notevole valore ha anche l'etica di Porfirio, che è una descrizione metodica dei gradi per cui l'anima giunge al sommo bene. Porfirio distingue quattro classi di virtù, disposte in ordine progressivo: virtù politiche consistenti nella moderazione delle passioni; purificative, cioè tendenti alla contemplazione; virtù dell'anima intellettualmente operante; virtù esemplari o paradigmatiche, che son proprie della mente e trascendono l'anima. Chi raggiunge le più alte virtù, possiede anche le più basse, ma non viceversa. Chi opera secondo le prime è uomo probo: e, progressivamente, secondo le altre, genio buono (δαίμων ἀγαθός), dio, padre degli dèi [1].

Ma l'aspetto più caratteristico della personalità di Porfirio non è la dottrina, bensì l'atteggiamento pratico. In lui, volgarizzatore di Plotino, la speculazione discende all'azione settaria, la teologia alla religione popolare. La triade divina soltanto in un significato metaforico s' identifica per Plotino con le divinità del politeismo greco. Urano, mutilato da suo figlio Saturno, è l' Uno che si divide e divien l'uno multiplo, l' intelligenza intelligibile. Saturno incatenato è l' intelligenza che vive in una quiete assoluta, inaccessibile alle agitazioni del mondo. Giove che detronizza Saturno è l'anima universale che si colloca tra l' intelligenza e il mondo per governare quest'ultimo. Siffatto simbolismo diviene per il discepolo una realtà tangibile: egli vede nelle ipostasi metafisiche le deità della religione greca, e

---

[1] *Sent.*, 34.

il suo spirito imbevuto di classicismo identifica la causa della filosofia con quella dell'antica religione.

S' inizia qui la lotta col cristianesimo. In un'opera di quindici libri, Κατὰ Χριστιανῶν, di cui ci resta qualche notizia nelle citazioni di Eusebio e di Agostino, Porfirio traccia al neo-platonismo un indirizzo nuovo, pratico e combattivo. La barbarie cristiana minaccia la civiltà ellenica; e questa insorge contro il cristianesimo, lo combatte nelle sue origini, nei suoi riti, nel suo culto. Il politeismo, che da solo era incapace di altra resistenza che non fosse quella offerta dalla stessa passività del proprio essere, riceve dalla filosofia un impulso potente, che vivifica per un istante i suoi dèi. E con gli dèi si risvegliano le falangi di demoni, tornano in onore i vaticinii, i miti, e si arricchiscono del contributo, che offre il mistico Oriente, della magia e della teurgia. Già Plotino aveva introdotto nel suo sistema i demoni; la loro sede era per lui non il mondo intelligibile, nè il cielo, ma il mondo sublunare [1]. Inoltre egli aveva ammesso la magia, similmente nel dominio della natura e non in quello del soprasensibile, e la mantica; aveva infine attribuito al mito il significato di una rappresentazione esteriore e storica dell'essenza universale delle cose. Ma ciò che in Plotino è un accenno di studioso, diventa nei suoi discepoli pratica della magia, della teurgia, della mantica; essi s' improvvisano sacerdoti della nuova esoterica religione, s' iniziano ai misteri dell'Oriente, contrastano palmo a palmo il campo al cristianesimo, fuori delle scuole filosofiche, nei tempii dell'antica religione, trasformati dallo spirito ardente di questi neofiti. Il capo spirituale del neo-platonismo, in questa sua fase, è Giamblico.

---

[1] *Ennead.*, VI, 7, 6.

9. Giamblico e la scuola siriaca. — Scolaro di Anatolio [1] e di Porfirio, Giamblico, nato nella Siria [2], fondò, molto probabilmente nella sua patria, una scuola filosofica. Nella sua personalità si accentravano i caratteri del teologo e del prete orientale; il nome di θεῖος e anche di θειότατος a lui dato dai contemporanei, il racconto di miracoli e di prodigi compiuti, hanno circondato la sua figura di una mistica aureola.

Sul suo pensiero esercitarono grande influenza la teologia caldea, intorno alla quale scrisse una grande opera, che è andata perduta, e il neo-pitagorismo, d'onde trasse il gusto per gli studi matematici, come ci documentano alcune opere pervenuteci, parti di un'opera maggiore, che non possediamo nella sua integrità [3].

La teologia di Giamblico è un vasto tentativo di abbracciare, in un sistema ordinato e sorretto da un'unica legge, le numerose divinità del politeismo; un'opera che troverà in Proclo il suo più potente sistematore. Legge dell'aggruppamento e della distribuzione degli ordini divini è la trinità; in ogni ordine precede una unità immediata, da cui procede e di cui partecipa la dualità; il passaggio dall'una all'altra è mediato da un terzo termine [4]. Così in una forma ancora fantastica e nebulosa comincia ad

---

[1] A sua volta scolaro di Porfirio.

[2] Non si conosce la data della sua nascita: si sa che è morto al tempo di Costantino.

[3] L'opera sua principale è una *Συναγωγὴ τῶν πυθαγορείων δογμάτων* di cui ci restano alcune parti, tra cui un libro sulla vita pitagorica, un'esortazione alla filosofia, tre scritti matematici. Inoltre egli ha composto una *χαλδαικὴ τελειοτάτη θεολογία* e alcuni commenti a Platone e ad Aristotele.

[4] Procl., *in Tim.*, 236 F.

abbozzarsi la suprema legge dialettica del pensiero.

Gli dèi vengono da Giamblico divisi in due categorie fondamentali: dèi sopramondani e mondani [1]; — redistribuzione teologica dei momenti del vecchio dualismo greco. Nella prima categoria, dall' Uno inesprimibile, fondamento di ogni esistenza, egli distingue una seconda unità intermedia tra l' Uno assoluto e la pluralità; e da quella fa procedere l' intelligibile. A sua volta, l' intelligibile è concepito trino, cioè composto delle tre ipostasi: Padre o realtà; forza o potenza; Nus o attività (Πατήρ, δύναμις, νοῦς). Dal mondo intelligibile (κόσμος νοητός), Giamblico distingue il mondo intellettuale (κόσμος νοερός), e quindi dagli dèi intelligibili gl' intellettuali [2]. Anche qui nuova triade, a sua volta suddivisa. La terza ed ultima classe degli dèi sopramondani è costituita dagli dèi dell'anima.

Indi seguono le divinità mondane, distinte in dèi, angeli, demoni, eroi, e tra gli dèi, i maggiori si distinguono dai minori, con un groviglio, un tumulto, a cui dà un aspetto pittoresco il confluire, in questo pantheon, delle divinità greche, romane ed orientali.

Complemento di questa teologia è la credenza nella magia, nei miracoli, nella profezia, nelle pratiche teurgiche; il simbolismo numerico dei pitagorici vi accresce il mistero; e l'etica stessa vi conferisce una quinta classe di virtù, ignota a Porfirio: quella delle virtù ieratiche (ἱερατικαὶ ἀρεταί), nelle quali l'anima trascende anche il pensiero.

Sulla fantasia dei contemporanei, pregna di esoterismo orientale, il sistema di Giamblico esercitò un potente influsso. Ma il pensiero filosofico fu assai poco stimolato: tra i numerosi seguaci di Giamblico,

---

[1] Procl., *in Tim.*, 306 C. [2] Ibid., 94 C.

non si ricorda che Teodoro di Asine, come prosecutore dell' indirizzo speculativo che doveva menare sino a Proclo, e perfezionatore del sistema triadico. Quanto ai rimanenti, alcuni hanno svolto la loro modesta attività nell'àmbito della scuola, come il cappadocio Edesio e lo scolaro di lui Eusebio; altri hanno avuto un ben diverso teatro: Sopatro era un personaggio influente nella corte costantiniana, Prisco viveva nel *Palatium,* Sallustio era governatore di una provincia, Massimo era teurgo più che filosofo, Crisanzio era gran sacerdote della Lidia. Lo storico della setta è Eunapio, seguace di Crisanzio.

È questo il momento prammaticamente religioso dell'attività del neo-platonismo. La difesa del politeismo contro la religione cristiana è negli animi e nei voti di tutti i seguaci di Giamblico. L' interpretazione allegorica dei miti, iniziata già da Plotino, riceve un grande sviluppo, e dà un profondo e arcano senso alle ingenue e poetiche tradizioni della mitologia greca; la religione, che ancora in Porfirio conservava qualche vestigio di intima e filosofica spiritualità, in quanto che il saggio poteva, anche senza parlare, onorare Dio, si esteriorizza necessariamente nel culto; e questo, benchè creato da filosofi, non attinge più al pensiero le sue pratiche, ma all'esoterismo teurgico. Nella Bibbia della rinnovata religione, l'opera *De Misteriis* [1], falsamente attribuita a Giamblico, ma certo composta nella sua scuola, è espressamente dichiarato [2] che non il pensiero congiunge i teurgi a Dio, ma le opere piene di mistero che trascendono ogni pensiero, e la forza dei segni

---

[1] Il titolo greco è: Ἀβάμμονος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις.

[2] II, 11.

che solo agli dèi sono noti. La teurgia penetra nelle ragioni immutevoli delle cose [1]; e il valore delle sue pratiche sta in ciò, che agli dèi immateriali si può pervenire solo con la mediazione di quelli che operano nella materia [2]. Che di strano che attraverso la materia si giunga a Dio: non agiscono nei corpi le forze incorporee, organo del divino?

L'ispirazione divina non è più lo slancio dell'estasi plotiniana; rassomiglia piuttosto all'estasi di Filone. In essa il corpo diviene un veicolo di Dio; tutte le sue funzioni si riducono a servir d'organo alla vita divina [3]; la passività religiosa dello spirito è completa.

Ma il politeismo, anche rinnovato nello spirito, non avrebbe potuto riassorgere a vera religione, senza il soccorso imperiale. Privo di un codice e privo di una chiesa, esso aveva potuto, fin nella sua età classica, vivere durevolmente, solo per la forza della πόλις, che traendo da esso l'unità della sua organizzazione particolaristica, gli ridava a sua volta quella unità ideale, rafforzata dal prestigio delle sue istituzioni e delle sue leggi. Ma la scomparsa della πόλις, e più tardi l'avvento dell'universalità imperiale indifferente a tutti i culti, epperò inclusiva di tutti i culti, tumulati nel Pantheon, toglieva al politeismo l'unica sua forza. E la sua sorte fu anche peggiore, quando, accresciutosi il prestigio del cristianesimo, la politica imperiale reputò utile ai suoi fini di assecondare la nuova religione. Il politeismo, che aveva già ceduto nelle coscienze, cedè allora anche nell'esteriorità del culto. La tolleranza che gli accordò il senno politico di Costantino lo fece inaridire nell'indifferenza; ma lo zelo cristiano di Costanzo lo

---

[1] III, 26. [2] V, 14 sgg. [3] III, 4.

colpì più duramente, infliggendogli un'aspra persecuzione.

I due anni (361-363 d. C.) dell'impero di Giuliano segnano l'eroico e disperato tentativo di una risurrezione del politeismo. Il nome di « apostata » attribuito a questo principe dai cristiani rivela, per quell'identità che vive nell'opposizione, il suo carattere di apostolo della fede pagana. Egli converte infatti la missione dell'impero in un apostolato religioso, e pone così in atto, nella sua apostasia, quella compenetrazione delle due idee universali — impero e religione — che formerà l'opera poderosa della mentalità cristiana.

Elevato nelle pratiche del cristianesimo, compagno di scuola di due uomini che la chiesa ha santificato, Basilio e Gregorio, egli mostrò fin da giovane il suo gusto classico e pagano; lo studio della filosofia completò poi la sua conversione al politeismo. Nominato imperatore — dopo essere stato Cesare alla dipendenza di Costanzo — spiegò improvvisamente il suo programma, noto fino allora a pochi amici. La restaurazione del politeismo fu rapidamente iniziata sotto gli auspicii imperiali; furono riaperti gli antichi tempii, rinnovati i riti nello spirito del neo-platonismo; e l'imperatore stesso, incurante del prestigio cesareo, si trasformava in prete, e adempiva fino i più umili uffici del ministero divino. Quel che però l'opera imperiale non poteva creare, era l'antico pubblico di fedeli, era quella fiamma di vita religiosa che doveva riempire e riscaldare i rinnovati templi. Le lettere di Giuliano ci rivelano spesso il suo scoraggiamento per l'indifferenza che paralizzava e intristiva la sua opera. Egli che per temperamento era mite e generoso, egli che come la più gran parte dei pensatori del tempo, come Temistio, come Li-

banio, era tollerante in materia religiosa [1], fu inasprito dalla lotta accanita che i cristiani fecero alla sua religione, e si lasciò trasportare ad atti di repressione e di crudeltà.

Il valore di Giuliano come pensatore è scarso. Abbiamo di lui alcuni scritti e frammenti di scritti polemici contro il cristianesimo che rivelano poca originalità critica, non diversamente dalle molte opere apologetiche pullulanti in quel tempo; alcuni discorsi ed inni, ispirati alla religiosità neoplatonica della scuola di Giamblico [2]; e finalmente un gruppo di lettere, che rappresenta forse il più drammatico documento della sua opera, del suo fervore, delle sue delusioni, che non riuscirono tuttavia a vincere il vano eroismo che lo animava.

L' impresa religiosa di Giuliano passò nella vita dell' impero come una meteora. Dopo la morte di lui, una violenta reazione distrusse rapidamente tutto ciò che la sua fede aveva per un istante sorretto. Il neo-platonismo subì la stessa sorte della religione pagana con la quale aveva accomunato la propria vita, ed ebbe finanche la sua martire in Ippazia,

---

[1] Il paganesimo è conciliante in materia religiosa e non ha orrore delle eresie. La divinità, dice Temistio, si compiace della diversità degli omaggi.

[2] Così un *Inno ad Helios Re* considera il Sole come un essere divino procedente dall' Unità suprema, mediatore tra gli dèi visibili che circondano l'universo e gli dèi immateriali e concepibili solo per mezzo del pensiero puro. Un *Inno alla Madre degli dèi* riecheggia in forma pagana il tema della Vergine Madre del cristianesimo. « Chi è dunque la Madre degli dèi? La sorgente degli dèi dotati d' intelletto e creatori, che governano gli dèi visibili; la dea che ha generato col grande Zeus e con lui coabita; la causa prima di tutta la generazione; quella che tutte le cose che sono fatte compie nel modo più facile, partorisce senza dolore e unita al padre opera tutto ciò che esiste » (GIULIANO, *Degli dèi e degli uomini. Opuscoli filosofici*, tr. it., Bari, Laterza, 1932, p. 69).

bella e intellettuale figura di donna, uccisa dal furore popolare suscitato dal vescovo Cirillo. Come scolaro di lei vien ricordato il retore Sinesio, che più tardi, convertito al cristianesimo, divenne vescovo.

Con la morte di Giuliano, la fioritura ellenistica della scuola siriaca è finita. L'eco del neo-platonismo d'Oriente risuona ancora in Alessandria, nelle scuole di Ierocle e di Olimpiodoro, maestro di Proclo. Ma la carità materna di Atene preparava già alla filosofia il suo ultimo asilo.

10. Proclo e la scuola di Atene. — Siamo agli ultimi diadochi platonici. Il momento prammatico del neo-platonismo è passato; ritraendosi nella cerchia dell'Accademia ateniese, la filosofia greca torna alla tradizione erudita del neo-platonismo alessandrino. Le nuove e ricche esperienze mentali hanno reso più vasto il suo còmpito: non si tratta di riunire soltanto le dottrine dell'antichità classica, ma con esse le più recenti dei maestri alessandrini, Plotino, Porfirio, Giamblico.

Ma anche qui, dall' immensa mole dell'opera di erudizione, emerge quasi inconsapevole un pensiero nuovo, anzi la stessa legge formale del pensiero che, possedendo tutta la sua tradizione, riesce a possedere se medesimo nel suo ritmo ideale. Come già per Plotino, così ora per Proclo, il maggiore rappresentante della scuola di Atene, la divisa della filosofia è il «Conosci te stesso», non come sterile reminiscenza socratica, ma come inizio di un fecondo lavoro, mediato dalla forza di una riflessione in cui apparentemente si aliena la conoscenza di sè, ma si riconquista, in virtù della conversione (ἐπιστροφή), del ritorno del pensiero alla sua fonte. Conforme a

questa legge — enunciata da Proclo — si svolge l'attività degli ultimi alessandrini: alienando la propria originalità e soggettività mentale nell'opera dell'erudizione, ma riconquistando una più profonda originalità e soggettività attraverso questo lavoro.

Il primo rappresentante della scuola di Atene è Plutarco di Atene, figlio di Nestorio (350-433), al quale i neo-platonici posteriori diedero il nome di « Grande » per distinguerlo dal suo omonimo di Cheronea. Di lui poco sappiamo che giustifichi l'appellativo attribuitogli: fu sagace interprete di Platone e di Aristotele, e diede opera, come i suoi predecessori, alla sistemazione delle ipostasi alessandrine, distinguendo Dio, Nus, Anima, Materia. Suo scolaro fu l'alessandrino Ierocle.

Maggiore importanza ha il successore di lui Siriano, maestro di Proclo, il quale ne parla con venerazione. Di questo pensatore ci resta un importante comento della *Metafisica* di Aristotele. Per quanto sia grande la stima che Siriano ha dello Stagirita, egli non intacca tuttavia la valutazione, già data dai suoi predecessori, di Aristotele, nei rapporti con Platone. Il primo è δαιμόνιος, il secondo θεῖος; l'uno non serve che d' introduzione all'altro, ma, dove cerca di contraddirgli, cade in errori e sofismi. Il centro vero della teologia è l' intuizione del *Parmenide*. Nell'opera di Siriano si completa il codice delle autorità classiche: Platone, Aristotele, i pitagorici e i maestri alessandrini per la filosofia; Omero e l'orfismo per la teologia. Il dualismo psicologico di Platone s' incanala nelle forme neo-pitagoriche della monade e della diade; le idee hanno il valore di numeri, distinti dai principii omonimi della matematica e della fisica, e intesi come forze attive, che abitano nelle essenze creatrici.

Successore di Siriano è Proclo. Nato in Costantinopoli nel 410 d. C., cominciò gli studi in Alessandria con Olimpiodoro, li proseguì in Atene con Plutarco e Siriano. Egli è il più forte dialettico tra i pensatori della Grecia; neppure Aristotele lo eguaglia nella forza delle argomentazioni e delle deduzioni rigorose. Il suo pensiero è lucido, chiaro, ha la freddezza e sobrietà dei temperamenti analitici, il che lo distingue dall' intuizionismo e dall' impetuosità mistica degli altri maestri alessandrini, ai quali tuttavia è legato da un ugual gusto di sottigliezze e di astrusità. È un pensiero che tutto vuol disciplinare e razionalizzare, anche ciò che meno è suscettibile di questa pretesa, come i miti popolari, le fantasticherie religiose dell'Oriente, l' informe contenuto dell'esoterismo mistico. Volendo cercare nella storia una mentalità che più si avvicini a quella di Proclo, il pensiero corre direttamente ad Hegel; e il raccostamento non ha nulla di fortuito, in quanto che i due pensatori hanno con diverso spirito concepito la stessa legge dialettica del pensiero, e cercato di attuarla in un vasto sistema, inclusivo di tutto il contenuto, non solamente mentale ed eterno, ma anche contingente ed effimero, dello spirito storico del loro tempo.

L'erudizione di Proclo è veramente prodigiosa: nessuna parte della filosofia greca gli è inesplorata. Le più importanti opere, che sotto il suo nome ci sono pervenute, sono comentari di dialoghi platonici (*Timeo, Parmenide, Repubblica, Alcibiade*), dove la dottrina originale di Proclo si fa luce attraverso il comento, che assai spesso trasforma e sviluppa il platonismo originario. D' interesse centrale, per l'intelligenza della filosofia di Proclo, sono l'opera *Sulla teologia di Platone*, in sei libri, e l' *Istituzione teolo-*

gica, che da molti si considera come giovanile, ma che contiene già la massima scoperta filosofica del nostro pensatore, non in germe, bensì pienamente sviluppata.

La scoperta di Proclo è quella del significato della triade. Largamente usata dai predecessori, da nessuno tuttavia era stata posseduta con la coscienza riflessa del suo valore mentale. Proclo dà alla filosofia alessandrina questa coscienza di se medesima, e chiude così degnamente lo sviluppo del pensiero greco.

La triade compendia i tre momenti dell'essere: l'essere è in sè (ὕπαρξις), esce da sè (πρόοδος), ritorna a sè (ἐπιστροφή). Questa facoltà di ritornare a sè non compete all'essere che in quanto è immateriale: nessun corpo ha infatti questa facoltà [1]. Essa è invece propria e familiare al pensiero, che conoscendo le cose, conosce se stesso: ivi infatti ciò che conosce e ciò ch'è conosciuto sono tutt'uno [2].

La ragione di questo processo è profondamente spiegata da Proclo, che vi condensa la massima esperienza del pensiero greco, e così lo individua storicamente, in modo da non lasciar luogo a confusione col concetto moderno della dialettica. Questo punto non è stato finora posto in giusto rilievo; quindi credo necessario svolgerlo ampiamente.

Nei massimi sistemi della filosofia greca, l'essere è inteso come causa: in questa concezione è immanente all'essere l'esigenza di un moto, di uno sviluppo, per cui esso aliena la sua statica identità e trapassa in altro: la causa nel causato. In tal senso, la causa è efficiente. Ma l'idea della causa efficiente

---

[1] *Inst. theol.*, c. 15.

[2] Ibid., c. 83.

non esaurisce tutto il contenuto del concetto causale. In quanto la causa è essenza, realtà, essa ha, nel pensiero greco, una determinazione etica, o più ampiamente, finale: essa è il Bene. E come Bene, non s'appaga dell'alienazione di sè, del trapasso in altro: ciò ch'è operato dal Bene, appetisce il Bene da cui si origina e tende a ricongiungersi ad esso[1]. Ecco la spiegazione dell'esigenza dell'ἐπιστροφή, del ritorno al principio, inteso come causa efficiente e insieme finale. Tutto quello — dice espressamente Proclo — che muove da alcunchè *per essenza*, ritorna a ciò da cui muove. Se movesse senza ritornare alla causa del suo moto, non appetirebbe la sua causa (οὐκ ἂν ὀρέγοιτο τῆς αἰτίας); infatti tutto ciò che appetisce alcunchè, ritorna all'oggetto della sua appetizione: ma tutto appetisce il Bene.

A compiere l'individuazione del concetto della triade è poi necessaria un'altra determinazione, che Proclo enuncia sotto forma di principio generale. Ogni causato, egli dice[2], resta nella sua causa e muove da essa e ritorna ad essa. Se infatti restasse soltanto senza muoverne, non se ne distinguerebbe, perchè sarebbe indiscernibile da essa (ἀδιάκριτον): con la discrezione appunto viene il moto, il progresso (πρόοδος). Ma se progredisse soltanto senza restare, non sarebbe ad essa congiunto e non avrebbe comunione con essa. E se restasse e progredisse senza ritornare, che ne sarebbe di quella naturale appetizione di tutte le cose al Bene? Occorre dunque, per esprimere questo concetto in termini moderni, che l'identità si conservi nella differenza, e la differenza nell'identità, e che la conversione finale dell'essere

---

[1] *Inst. theol.*, c. 31.
[2] Ibid., c. 35.

esprima questa permanenza nell' identità. Se il causante si annulla nel causato senza distinguersene, scompare l' idea stessa del causante; se se ne distingue senza conservarsi identico, scompare ogni possibilità del rapporto; ma identità e distinzione non possono sussistere che nel concetto del fine, come ritorno della differenza all'unità.

In questa concezione noi abbiamo lo sviluppo massimo del principio causale, ma insieme la coscienza del suo limite, che è nel tempo stesso il limite del pensiero greco. Come già Plotino aveva considerato il differenziamento dell'uno nella pluralità intellettuale, se non come una diminuzione, almeno come una discesa e un principio d' imperfezione, allo stesso modo Proclo afferma che il differenziamento della causa nel causato, o, con una stranezza che è nel termine, il progresso (= πρόοδος), è una discesa, un' imperfezione. Di tutte le cose che si moltiplicano per progressione (κατὰ πρόοδον), egli dice [1], le prime sono più perfette delle seconde, le seconde di quelle che sono dopo di loro: ciò perchè le une sono più vicine e più intimamente congiunte alle cause. Nel concetto stesso della causa è espressa la priorità — sotto l'aspetto del valore, della perfezione, dell'attività — del causante rispetto al causato; v' è quindi fatalmente la conseguenza che la causazione sia un decadimento, una diminuzione. Quella perplessità che si osserva in Platone, in Plotino, quando, giunti al vertice della speculazione, a Dio, tentano di spiegare la genesi del mondo e si mostrano indecisi se debbano considerarla come un progresso o come un regresso — quella stessa perplessità noi la ritroviamo, con Proclo, nella legge formale

[1] *Inst. theol.*, c. 36.

del procedimento. — La loro logica vuole che dalla causa all'effetto si discenda; ma tuttavia v'è un'altra esigenza latente che li tien perplessi. Se dalla causa all'effetto si discende nell'ordine delle cause efficienti, non si sale invece nell'ordine delle cause finali? E l'ordine degli effetti, via via che si allontana dalle cause efficienti, non si avvicina di pari passo alle finali?

Il pensiero greco crede di poter trovare la sua àncora di salvezza nell'ἐπιστροφή, nella conversione. Poichè questa chiude il circolo del reale [1], essa che è il termine del processo, si ricongiunge al principio e partecipa della perfezione del principio. Quindi l'essere si salva dall' imperfezione della πρόοδος con la perfezione dell'ἐπιστροφή [2].

Con un pensatore sottile come Proclo, vien voglia di sottilizzare. In effetti, qual' è la perfezione di quel ritorno, di quella conversione dell'essere sopra se medesimo? Non una perfezione nuova, mediata da tutto il lavoro della πρόοδος, dell'alienazione e del differenziamento dell'essere: tutto ciò, noi sappiamo, è diminuzione, non incremento. Quella perfezione non fa che partecipare della realtà immediata, e perfetta nella sua immediatezza: essa non è una creazione, ma una partecipazione, una copia; non una nuova realtà, ma un semplice contatto con la realtà prima, come ci suggerisce la rappresentazione stessa del toccarsi dell'estremo col principio nel circolo.

A che vale allora — ecco la domanda che si presenta a chi ha percorso il ciclo dialettico — tutto il lavoro che l'essere compie nella πρόοδος, se nulla di esso sopravvive nella conversione finale, se l'essere

---

[1] *Inst. theol.*, c. 33.
[2] Ibid., c. 37.

è già perfetto e compiuto dall' inizio, se non si accresce, non si potenzia, non crea una perfezione nuova?

Ampliando i termini e passando dallo schema, dalla legge formale, ai principii stessi, la domanda ci si ripresenta più desolante. Ricordiamo le filosofie di Platone e di Plotino; esse ci mostrano, ingrandita, la triade di Proclo. Al vertice della speculazione c'è Dio, identità semplice e immutevole; da Dio procede il differenziamento, la pluralità degli esseri: ecco l'immensa πρόοδος della vita cosmica. Dov'è il ritorno, la conversione? Nello spirito che si ricongiunge a Dio, che toglie di mezzo quel che v'è tra Dio e lui (ricorda l'ἄφελε πάντα!), per contemplare il divino da solo a solo.

Tutto ciò, noi ripetiamo, non è un vano gioco? A che giova l'immenso lavoro di Dio per creare, dell'uomo per distruggere quel che Dio ha creato? Si concepirebbe anche questo distruggere, se almeno fosse momento di una nuova creazione, se apportasse un incremento al divino, lo elevasse ad una divinità più alta, più santa, santificata dal lavoro stesso del creare e del distruggere, dalla vita penosa e ardua di questa umanità a cui nulla è facile, nulla è dono spontaneo di natura, come agli dèi oziosi! E invece no: tutto il lavoro non tende che ad una copia, e non realizza che una copia, una riproduzione del divino, inutile e vana, perchè Dio è sufficiente a se stesso e non ha bisogno di uno specchio che lo raddoppi.

Questa concezione è, come teologia, una svalutazione del lavoro cosmico, in quanto annulla le ragioni immanenti della creazione; come religione è svalutazione del lavoro umano — in quanto prèdica il più completo nihilismo di fronte ad ogni ragione terrena del vivere. Come logica essa è svalutazione

del lavoro mentale. Nell' idea dell'ἐπιστροφή, intesa quale ritorno del pensiero ai suoi dati immediati — ritorno che all'apparenza è una riflessione e un arricchimento dell' intelligenza nella πρόοδος, ma in realtà esprime una nuova immediatezza, ombra e riflesso dell' immediatezza originaria; — in questa idea si condensano tutte le esperienze storiche del pensiero greco. In essa si esprime la dialettica platonica, lavoro riflesso della mente, che però tende all' irriflessione di una vita, assorta nell'estatica contemplazione delle idee; la concezione aristotelica dell'atto come infaticabile tendenza, aspirazione, sforzo, verso una meta di riposo e d' inerzia; l' intuizione intellettuale di Plotino, che nega ogni valore alla ricerca, all' indagine mentale e crede meritoria e perfetta una conquista delle verità senza sforzo, delle soluzioni senza i problemi. Il pensiero greco giunge al concetto della riflessione, e lo conquista in un potente slancio di speculazione, ma subito lo annulla, togliendogli ogni valore creativo, limitandolo a un raddoppiamento inutile del reale. Nell' identità riflessa del pensiero e del pensato, non v' è della riflessione altro che la trasparenza visiva dei due elementi sovrapposti, non la compenetrazione, il contatto vero, creatore della scintilla mentale. Plotino intuisce l'idea della coscienza, ma non sa trovarvi altra originalità che quella di uno specchio.

La concezione greca del pensiero è puramente visiva. Si ricordi Platone: alla vista, intesa nel più alto senso, noi dobbiamo la filosofia. E la visione (l'occhio vede e non si vede!) trasporta l'uomo fuori di sè, gli dà lo spettacolo della vita e non la vita, lo assorbe in quello spettacolo che lo trascende, e gli toglie coscienza del valore del suo sforzo visivo. Ma qual è lo spettacolo a cui la filosofia eleva l'uomo?

È la vita divina; vita oziosa, senza sforzo, senza pena, dove tutto è dono gratuito e niente costa duro lavoro. Di fronte a questo spettacolo, assunto come modello, l'uomo che, dall'irriflessione della sua estasi, era portato alla dimenticanza del lavoro, che il conseguimento stesso di quello stato aveva potuto costargli, ora è spinto a svalutarlo affatto. Beata è quella vita, esclama Plotino, che trascorre non laboriosa. Divino è quel pensiero che possiede il reale senza lo sforzo dell' indagine: tale non è forse il pensiero degli dèi? E Proclo completa quell'esclamazione, dimostrando che il reale svolgendosi nel suo circolo non si potenzia, non si accresce nella πρόοδος, nel lavoro di Dio, degli uomini, del mondo, ma si conserva semplicemente, riavendosi dalla temporanea decadenza (del progresso!) col ricongiungersi al suo momento iniziale.

L'intuizione antica della vita si compendia in una siffatta svalutazione del lavoro divino e umano, mentale e fisico. La conquista del concetto del lavoro sarà opera moderna, opera dell'uomo cosciente della sua umanità e dell' infinito valore umano dei mezzi con cui realizza la propria vita. Libero dal modello trascendente delle divinità oziose, l'uomo imparerà a cercare in se medesimo il modello e la norma delle proprie azioni ed aspirazioni: la coscienza che ogni sua conquista, ogni suo possesso, è un lavoro, sarà coscienza di sè come attività, come lavoro.

Ma per i greci, come per il popolo d' Israele, vale ancora la condanna di Jahve, che al primo uomo reso indegno dei doni gratuiti del paradiso terrestre, impose il lavoro. E tuttavia, come il pensiero d' Israele, non riuscendo a trasvalutare la condanna in una rivendicazione dell'uomo, pure riuscì a mitigarla e ad intenderla come un'espiazione, similmente

nel pensiero greco l' inizio della redenzione umana si fa strada attraverso il lavoro, con cui l'umanità si purifica e cerca di adeguarsi nuovamente al divino. È l'eterna affermazione che rampolla inesauribilmente dalla negazione, la parola di libertà che la forza vitale dello spirito fa scaturire dalla più dura servitù.

Noi c' inganneremmo, se volessimo compendiare tutto l' immenso sforzo del pensiero greco nel circolo tracciato dal genio di Proclo, dove gli estremi si congiungono dopo un inutile giro. Nel corso della nostra esposizione il lettore avrà già notato quanti momenti nuovi di vita rompono la linea di quel circolo; e vedrà in seguito quali potenti impulsi essi hanno dato alla storia posteriore, e particolarmente alla mentalità moderna, che, nel porsi in antitesi con lo spirito greco, deve e dovrà sempre nel tempo stesso riconoscere la propria filiazione da esso.

Ritornando a Proclo, dal quale solo apparentemente ci eravamo discostati, possiamo esprimere i momenti della triade con le determinazioni platoniche del finito, e dell' infinito e del misto di entrambi, e con le determinazioni aristoteliche dell'atto, della potenza e del ritorno della potenza all'atto.

Una grande incertezza domina il pensiero di Proclo nella valutazione dei concetti dell' infinito e del finito: a volte sembra ch'egli attribuisca maggiore perfezione all'uno [1], a volte invece all'altro [2]: in generale però mostra d'intendere concretamente l'infinito, includendovi il fine stesso: in ciò ch'è misto, il fine è partecipe dell' infinità e questa di quello [3].

---

[1] *Inst. theol.*, 86, 93, 94, 96.
[2] Ibid., 149.
[3] Ibid., 89.

Questo infinito non è secondo moltitudine, nè grandezza, ma solo secondo potenza: esso è infinito come ciò che ha vita perpetua e sostanza non suscettibile di diminuzione.

Il nuovo infinito sorge dunque come la nuova potenza del reale. Proclo distingue due potenze: l'una imperfetta che appartiene all'essere in potenza, l'altra perfetta che è dell'essere in atto [1]. Questa profonda intuizione è il germe della mentalità moderna: la vera potenza del reale è attiva, vitale, inesauribile, infinità non dispersa, ma concentrata in se medesima, possibilità feconda, autonoma e autoctona di sviluppo. Questo atto, come potenza, è lo spirito, il nuovo demiurgo, nella cui unità precipitano i vecchi dèi e la sottoposta umanità.

Proclo chiude il ciclo del pensiero antico ed apre quello del pensiero moderno. Al primo appartiene l'ultima, definitiva sistemazione — secondo la legge triadica — dell'Olimpo ellenico. Dall' Uno, divinità ignota (ἄγνωστον) e impartecipabile (ἀμέτεκτον) [2] procede la differenza: le enadi (ἕναδες) o dèi. Il passaggio plotiniano da Dio all' intelligenza sembra a Proclo troppo immediato, e quindi bisognevole di una nuova μεσότης. Questa tendenza già si manifestava nell'opera di Giamblico e di Siriano. Le enadi non sono ancora la pluralità intellettuale; il loro ordine è uno, esse si unificano reciprocamente [3]. L'intelligibile compie la prima triade ed apre la seconda, formata dall' intelligibile stesso, inteso in senso stretto, l' intellettuale e il misto: νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν. Questi momenti sono contraddistinti anche

---

[1] *Inst. theol.*, 78.

[2] *Plat. theol.*, II, 11.

[3] *In Parm.*, VI, 14.

dai nomi di realtà (ὕπαρξις) o bene, forza o vita, sapere [1]. Ma la distinzione dei momenti non toglie, anzi postula l'identità: tutto è in tutto, anzi in ciascuno: nell'essere c'è la vita e il pensiero, nella vita l'essere e il pensiero, nel pensiero l'essere e la vita; ma l'essere è vita e pensiero essenzialmente, la vita è pensiero ed essere vitalmente, il pensiero è essere e vita intellettualmente [2].

L'intelligibile in senso stretto comprende tre triadi: il limite, l'illimitato e il misto (o essenza = οὐσία) [3]; il limite l'illimitato e la vita; il limite l'illimitato e le idee o l'αὐτοζῷον. E così via discendendo, l'intelligibile-intellettuale, che coincide col concetto della vita, è di nuovo tripartito, e dalle nuove triadi rampollano nuove divinità, che si disperdono gradatamente, col discendere del divino dall'intelletto all'anima, e con l'annullarsi finalmente nella materia.

Ma la materia per Proclo, a differenza di Plotino, non s'identifica più col male: in sè essa non è buona nè cattiva; il male invece è dell'anima che si volge alla materia.

Complemento di questa teologia è un'etica, che culmina nel concetto della fede, della credenza. Il più alto sapere non è che una manifestazione, una luce divina [4]; esso tuttavia non attinge l'essenza della divinità, che è inconoscibile. Il pensiero intravvede la realtà vera senza possederla; soltanto la fede c'introduce nel tempio e ci pone in comunione con Dio [5]. Quindi, di fronte alle virtù teoretiche ed

---

[1] *Plat. theol.*, IV, 1.
[2] *Inst. theol.*, c. 103.
[3] *Plat. theol.*, III, 9.
[4] *In Tim.*, 289 A.
[5] *Plat. theol.*, IV, 10.

etiche acquistano un'importanza predominante le virtù ieratiche: il misticismo alessandrino dell'estasi si chiarisce e si spiega come fede.

Noi siamo già nel regno della prassi: la mentalità cristiana si agita nell'ultimo campione dell'ellenismo.

Gli ultimi anni della scuola di Atene sono fecondissimi in erudizione; ma il pensiero tace. Tra i compagni di Proclo, si ricorda l'alessandrino Ermia, autore di un commento al *Fedro*; tra gli scolari, Ammonio, figliuolo di Ermia, il medico alessandrino Asclepiodoto e Marino, che succede a Proclo nella direzione della scuola.

Gli ultimi e maggiori rappresentanti dell'indirizzo erudito del neo-platonismo ateniese sono Damascio e Simplicio, al quale ultimo noi dobbiamo ricostruzioni poderose delle dottrine filosofiche della Grecia, e l'estremo tentativo di riconciliazione tra Platone ed Aristotele, non soltanto nello spirito dei loro sistemi, ma anche nella lettera: le contraddizioni tra loro non sono che apparenti e verbali [1].

Damascio e Simplicio, ancor nel fiore della loro attività, furono colpiti dall'editto giustinianeo del 529, che vietava l'insegnamento della filosofia in Atene: conseguenza inevitabile dello sfavore popolare e imperiale verso la filosofia e la religione pagana. Essi si rifugiarono in Persia sotto il re Khosru, fautore dell'ellenismo; ma in seguito alla conclusione della pace tra l'impero e la Persia, furono costretti a lasciare anche quell'asilo. L'attività maggiore di Simplicio cade nel periodo del suo ritorno dalla Persia. In Alessandria si continuò per alcun tempo ancora la

---

[1] SEMPL., *Cat.*, 2, 5.

scuola platonica: l'ultimo diadoco che la storia ricordi è Olimpiodoro *(iunior)*.

Così finiva la filosofia greca nel mondo ellenizzato. Ma già tutta la sostanza di essa si era trasferita nella filosofia del cristianesimo, che aveva assunto in proprio nome e con proprio accento la tradizione del pensiero antico.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per un'ampia bibliografia è da consultare: F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1862-1866, continuata e tenuta al corrente da Max Heinze e poi dal Praechter: del 1° volume, contenente la storia della filosofia greca, v. la 12ª edizione (Berlin, 1926). Tutta la letteratura moderna sul pensiero greco ivi è ordinata e raccolta in fondo al volume. Per l'introduzione alla filosofia greca, si veda anche la traduzione del Mondolfo della *Filosofia dei greci* dello Zeller: gli aggiornamenti bibliografici del M. superano per compiutezza ed organicità la raccolta dell' Ueberweg.

In questa *Nota* ci limiteremo alle informazioni bibliografiche più essenziali.

FONTI DELLA FILOSOFIA GRECA. — Gran parte delle opere di molti pensatori greci è andata perduta. Degli scritti conservati parleremo a proposito dei singoli autori, così pure dei frammenti ricavati da citazioni di scrittori posteriori.

Oltre queste fonti dirette e primarie, possediamo numerose fonti secondarie: primi abbozzi del pensiero storico dell'antichità, intesi ad allacciare alla contemporanea speculazione quella anteriore. Numerose notizie sui presocratici, sui sofisti, sulle prime scuole socratiche, si ritrovano già nelle opere di Platone, con tutta la vivacità del colorito storico e delle drammatiche personificazioni di singole figure, ma senza tuttavia una preoccupazione scientifica vera e propria, di veridica ed esatta ricostruzione.

In ARISTOTELE invece, conforme all'indirizzo del suo filosofare, questa preoccupazione è patente, e le notizie sulle dottrine filosofiche anteriori sono aggruppate e ordinate secondo un piano di sviluppo, che ha per meta la sintesi poderosa del suo pensiero. L' interesse storico si continua e s'intensifica nella sua scuola, con una tendenza verso la pura erudizione. Dobbiamo a TEOFRASTO la prima storia della filosofia: φυσικῶν δόξαι, in 18 libri, purtroppo perduta. Ce ne resta una piccola parte soltanto: περὶ αἰσθήσεων. Quell'opera è stata la base di tutte le compilazioni dossografiche posteriori. Oltre i Peripatetici, si ricordano, come autori di compilazioni storiche, fautori di altre scuole, come Eratostene, Crisippo, Panezio, Clitomaco, Ario Didimo.

Sotto il nome di *Dossografi* nel senso più ristretto e tecnico della parola, noi comprendiamo un gruppo di scrittori che hanno raccolte e riassunte le opinioni dei filosofi greci, seguendo una fonte comune e classificando con criteri simili la materia trattata. Gli scritti dossografici a noi pervenuti sono: i *Placita philosophorum* dello Pseudo-Plutarco; gli *excerpta* del 1° libro delle 'Εκλογαὶ di Giovanni Stobeo; gli estr. del 1° libro del *De natura deorum* di Cicerone; gli estr. del 1° libro del *De Pietate* di Filodemo; i *Philosophumena* (cioè il 1° libro di una *Confutazione di tutte le eresie*) di Ippolito; i frammenti degli *Stromateon* di Plutarco; gli estratti di Epifanio; l'*Historia philosophia* dello Pseudo-Galeno; l'*Irrisio gentilium philosophorum* di Ermia. Il Diels, che ha sottoposto a un poderoso esame critico tutto questo materiale, ha potuto ricostruire, dal raffronto dello Pseudo-Plutarco e di Stobeo, l'originale a cui hanno attinto questi due compendiatori, cioè i *Placita* di Aetio (uno scrittore vissuto alla fine del I secolo d. C.). Similmente, dallo studio degli scritti di Eusebio e di Stobeo, è stato possibile ritrovar le tracce di un compendio di storia della filosofia di Ario Didimo, grammatico di Alessandria, contemporaneo e amico di Augusto. In ultima istanza, tutte queste compilazioni dossografiche risalgono, probabilmente attraverso una raccolta di età intermedia, che il Diels designa col nome di *Vetusta Placita*, all'opera fondamentale di Teofrasto. Gli scritti citati, insieme col già ricordato frammento di Teofrasto *Sulle sensazioni*, sono stati editi sotto

il titolo: *Doxographi graeci, collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit*, HERM. DIELS, Berolini, 1879.

Di carattere affine a queste fonti dossografiche, sono i lavori biografici e bibliografici dell'età ellenistica e romana. Sono da ricordare: APOLLODORO che (nella seconda metà del II secolo a. C.), da lavori precedenti di Eratostene, trasse elementi della sua *Cronaca* (i cui frammenti furono raccolti da F. JACOBY, Berlin, 1902); — DIOGENE LAERZIO, autore delle rinomate *Vite* (*περὶ βίων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα*); — tra i latini, LUCREZIO e CICERONE; — delle opere di PLUTARCO di Cheronea sono importanti, storicamente, in ispecial modo quelle che prendono in esame dottrine stoiche ed epicuree (*Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων*, — *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς*, — *Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἐστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον*, — *Πρὸς Κολώτην*, ecc.); — GALENO, nei suoi scritti medici (*Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*); — SESTO EMPIRICO (v. appresso); — i NEOPLATONICI; — i commentatori di Platone e di Aristotele (particolarmente Alessandro di Afrodisia e Simplicio); — i PADRI DELLA CHIESA; — GELLIO (*Noctium Atticarum, lib. XX*; ed. HOSIUS, Leipzig, 1903); — ATENEO (*Deipnosophistae*, ed. KNIBEL, Leipzig, 1887-1890); — FOZIO (*Lexicon*, ed. NABER, Leida, 1864-1865, Lipsia, 1907, completata dal REITZENSTEIN).

Letteratura moderna da consultare, per la storia della filosofia in generale:

G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* (ed. MICHELET, 3 volumi, Berlin, 1833-1836); n. ediz. LASSON, in *Sämtliche Werke*, voll. 14-16. I due primi volumi concernono la filosofia greca. — F. SCHLEIERMACHER, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1839. — H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, 12 voll., Hamburg, 1829-1853; voll. 1-4 in 2ª ed., 1836-1838. — W. WINDELBAND, *Lehrb. d. Gesch. d. Philos.* (10ª ediz. a cura del Rothacker, Tüb., 1921; tr. it. Dentice d'Accadia, Palermo, Sandron). — J. BERGMANN, *Gesch. d. Philos.*, 2 voll., Berlin, 1892-93. — P. DEUSSEN, *Allgem. Gesch. d. Philos.*, Leipzig, 1915 sgg. — K. VORLÄNDER, *Gesch. d. Philos.* (*Phil. Bibl.*, voll. 105, 106). — E. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, Paris, 1926 sgg. — P. LAMANNA, *Manuale d. St. della filos.*, Firenze, 1927 sgg.

— Opere sussidiarie: K. Prantl, *Gesch. der Logik im Abendlande* (Leipzig, 1855-1870). — B. Spaventa, *Da Socrate a Hegel*, Bari, 1905; *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1909; *Logica e Metafisica*, Bari, 1911. — R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Leipzig, 1921[14] (tr. it.). — E. Cassirer, *Gesch. d. Erkenntnisproblem*, Berlin, 1911[2]. — V. Brochard, *Études de philos. ancienne et moderne* (raccolti dal Delbos, Paris, 1912). — E. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897.

Per la storia della filosofia greca in particolare:

C. A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, 6 voll., Berlin, 1835-1860; lo stesso: *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im romischen Reiche*, in 2 parti, la 1ª fino ad Aristotele, Berlin, 1862; la 2ª fino ai neoplatonici, 1866. — Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, in 3 parti, Tübingen, 1844-1852. Successive edizioni dell'opera, in 5 voll., col titolo *Die Philos. der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt*, Tübingen, poi Leipzig, 1859-1868. Edizioni più recenti: 1ª parte in 2 voll.: 1. *Allgem. Einleitung. Vorsokratischer Philos.*, a cura del Lortzing e del Nestle, 1920-1923[7]; 2ª parte in 2 voll.: 1. *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, 1889[4], 2. *Aristoteles und die alte Peripatetiker*, 1879[3], 3ª parte: *Die nacharistotelische Philosophie*, in 2 sezioni: 1ª 1909[4], 2ª, 1903[4]. È opera d'importanza capitale, che unisce a un'immensa erudizione un pensiero storico centrale animatore. V'è una traduzione francese del 1° vol. e di parte del 2° (Socrate) a cura del Boutroux e del Belot, Paris, 1877-1884. È in corso una traduzione italiana, con aggiornamento, a cura del Mondolfo: sono stati pubblicati il 1° vol.: *Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, Firenze, 1932 e il 2°, *Ionici e Pitagorici*, 1938. Il *Compendio* che lo Zeller fece della sua Storia è stato testè tradotto dal Santoli (nella Collezione *Il Pensiero moderno* diretta dal Codignola, ed. Vallecchi). — Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 1° e 2° vol. in 2ª ediz., Wien, 1903; 3° vol., Wien, 1909 (trad. francese, A. Reymond, Paris, 1904-1910; tr. it. Bandini: sono stati pubblicati finora 2 voll.: 1. *Dalle origini agli storici* (che

comprende i presocratici), Firenze, 1933; 2. *L'Illuminismo, Socrate e i Socratici*, Firenze, 1933). — SIEBEK, *Untersuchung. zur Phil. der Griechen*, Freib., 1888 [2]. — J. BURNET, *Greek Philosophy*, I (fino a Platone), 1920 [3]. — W. WINDELBAND, *Gesch. d. antiken Philosophye*, 4ª ed. a cura del Goedeckemeyer, 1925. — H. v. ARNIM, *Europ. Philos. d. Altert.*, 1913 [3] — A. W. BENN, *The greek Philosophers*, 1914. — R. HONIGSWALD, *Die Philos. d. Altert. problemgesch. u. systemat. Unters.*, 1924 [2]. — K. JOËL, *Gesch. d. ant. Philos.*, 1921 (fino a Socrate). — L. ROBIN, *La pensée grecque et les orig. de l'esprit scientifique*, 1923. — Storie della filosofia con scelta e commento di testi: RITTER et PRELLER, *Historia philos. graecae ex fontium locis contexta*, 9ª ediz. a cura del Wellmann, Gothae, 1913. — W. NESTLE, I, *Die Vorsokratiker in Auswahl*, 1922 [2]; II, *Die Sokratiker in Auswahl*, 1922; III, *Die Nachsokratiker in Auswahl*, 1923. — R. MONDOLFO, *Il pensiero antico*, 1929.

Opere sussidiarie concernenti singoli aspetti e problemi della cultura e della filosofia greca. Logica e gnoseologia. Oltre la citata storia della logica del PRANTL, A. TRENDLENBURG, *Gesch. d. Kategorienlehre*, 1846. — E. CASSIRER, *Gesch. d. Erkenntnisproblem*, 1911 [2]. — M. LOSACCO, *Storia della dialettica*, I, 1922.—Metafisica: O. WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus*, 1907 [2]. — F. A. LANGE, *Gesch. d. Materialismus*, 1921 [10]. — A. DREWS, *Gesch. d. Monismus im Altert.*, 1923. — M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos i. d. gr. Philos.*, 1872. — Cl. BAEUMKER, *D. Problem d. Materie i. d. gr. Philos.*, 1890. — A. RIVAUD, *Le Probl. du devenir et la notion de la matière d. la phil. grecque*, 1906. — K. LASSWITZ, *Gesch. d. Atomistik*, 1926 [2]. — J. STENZEL, *Metaphysik d. Altertums*, 1931.—R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei greci*, 1934. — Scienze naturali: P. TANNERY, *La géométrie grecque*, 1887; *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, 1894; *Mémoires scientifiques*, 3 voll., 1912-15. — G. MILHAUD, *Leçons sur l'origine de la science grecque*, 1893; *Les Philosophes géomètres de la Grèce: Platon et ses prédécesseurs*, 1900.—P. DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* I, *La cosmologie hellénique*, 1913. — FR. BOLL, *Studien zur Gesch. des antiken Weltbildes und der gr. Wissenschaft*, 6 voll., 1914-21. — A. BOUCHÈ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, 1899. — L. BRUNSCHWICG, *Les étapes de la philos.*

mathématique, 1922[2], *L'experience humaine et la causalité*, 1922. — ENRIQUEZ e DE SANTILLANA, *Storia del pensiero scientifico*, I, 1932. — A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, 1933. — Psicologia: H. SIEBECK, *Gesch. d. Psychol.*, 2 voll. (il 1°, avanti Aristotele; il 2°, fino a Tommaso d'Aquino), 1880-1884. — A. E. CHAIGNET, *Histoire de la psychol. des Grecs*, 5 voll., 1887-92. — O. KLEMM, *Gesch. d. Psychol*, 1911. — Etica e politica: TH. ZIEGLER, *Gesch. d. Etik*: I, *Die Etik der Griechen u. Römer*, 1881. — K. KÖSTLIN, *Gesch. d. Etik*: I, *bis Platon*, 1887. — M. WUNDT, *Gesch. d. griech. Etik*, 1908. — E. HOWALD, *Etik d. Altert.*, 1926. — P. JANET, *Hist. de la science polit. dans ses rapports avec la morale*, 1913[4]. — E. BAKER, *Greek political theories. Plato and his predecessors*, 1917. — Pedagogia: v. le storie generali della pedagogia del MONROE-CODIGNOLA, del BARTH, dello ZIEGLER ecc. Inoltre W. JAEGER, *Paideia*, 1934. — Estetica: le storie dell'estetica del CROCE, del MÜLLER, dello ZIMMERMANN, del BOSANQUET e i commenti del VALGIMIGLI, del ROSTAGNI dell'ALBEGGIANI alla *Poetica* di Aristotele. — Storiografia: J. BURY, *The ancient greek historians*, 1909; F. JACOBY, *Ueb. d. Entwickl. d. griech. Historiogr.*, 1909; B. LAVAGNINI, *Saggio sulla storiografia greca*, 1933; R. G. COLLINGWOOD, *The idea of History*, Oxford, 1946. — Storie generali della Grecia: G. GROTE, *Hist. of Graece*, 1850. — FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, 1864. — G. BELOCH, *Griechische Geschichte*, 1922-25[2]. — *The Cambridge ancient history*, 1923 sgg. — E. CICCOTTI, *Storia greca*, 1923.

Sui rapporti della Grecia con l'Oriente, opp. generali: ED. MEYER, *Gesch. d. Altertums*, 1913[3] e sgg. — G. F. MOORE, *St. delle religioni*. 1922. — BOLL.-BEZOLD, *Sternglaube u. Sterndeutung*, 1926[3]. — A. REY, *La science orientale avant les Grecs*, 1930. Da consultare inoltre le storie generali della filosofia già citate.

Sulle fonti religiose del pensiero greco: E. ROHDE, *Psyche*, 1907[4] (tr. it., 1914-16). — O. GRUPPE, *Griechische Mytolog. u. Religionsgeschichte*, 1906. — R. REITZENSTEIN, *Die hellen. Mysterienreligionen*, 1927[3]. — R. PETTAZZONI, *La religione della Grecia antica*, 1921. — M. P. NILSSON, *A history of Greek religion*, 1925. — M. LOSACCO, *Introduz. alla filos. greca*, 1929. — U. WILAMOWITZ MOLLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, 1931. — Sui misteri: Oltre

le cit. opere del GRUPPE, del REITZENSTEIN, del ROHDE: I. G. FRAZER, *The golden bough*, 1922 [4]. — N. TURCHI, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, 1923. — R. PETTAZZONI, *I misteri*, 1924. — A. LOISY, *Les myst. payens et le myst. chrétien*, 1930 [2]. — V. MACCHIORO, *Zagreus*, 1930 [2]. — O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, 1922.

I PRESOCRATICI. — Le fonti della filosofia presocratica sono raccolte in: F. W. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 3 voll., Parigi, 1880-1881; più complete le raccolte del DIELS, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901, e *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903; 4ª ediz., 1922.

Vedi, oltre le opere generali citate, J. BURNET, *Early Greek philosophy*, London, 1908 [2] (tr. fr. *L'aurore de la philos. grecque*, 1919). — O. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, Paris, 1930 [2]; A. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griech. Philosophie*, 1890. — A. COVOTTI, *Le teorie dello spazio e del tempo nella filos. greca fino ad Aristotele*, 1897. — A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière des origines de la philosophie grecque jusqu'à Theophraste*, Paris, 1906. — A. LECLÈRQ, *La Philosophie grecque avant Socrate*, Paris, 1908 [2]. — A. W. BENN, *Early Greek Philosophy*, 1908. — A. DIÈS, *Le cycle mystique*, 1909. — K. GOEBEL, *Die vorsokr. Philosophie*, Bonn, 1910. — MIELI, *St. gener. del pensiero scientifico*, ecc., I, *I prearistotelici*, Firenze, 1916. — A. LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti col problema del divenire e dell'essere nella filosofia greca fino a Platone*, 1919. — A. REY, *La jeunesse de la science gr.* cit.

Scuola ionica. — Delle opere di TALETE non si conoscono neppure i titoli; sin dall'antichità si ritenne apocrifo lo scritto ναυτικὴ ἀστρολογία. — Di ANASSIMANDRO, l'opera Περὶ φύσεως di cui ci resta un frammento, è una delle prime opere filosofiche (certamente la prima scritta in prosa) di cui si abbia memoria. V. su Anassimandro: JOS. NEUHAUSER, *Dissertatio de Anaximandri Milesii natura infinita*, 1879; *Anaxim. Milesius*, 1883. — H. DIELS, *Ueber Anaximanders Kosmos* (Arch. für Gesch. d. Philos.,

1897). — Anche di ANASSIMENE si ricorda un'opera Περὶ φύσεως, di cui resta solo una breve proposizione. Lo stesso titolo aveva uno scritto di DIOGENE DI APOLLONIA. Le fonti principali della filosofia ionica sono in Aristotele e nel suo comentatore Simplicio. La letteratura più importante sui Milesii è contenuta nelle storie generali della filosofia greca e in quelle, più particolari, dell'età presocratica (TANNERY, BURNET, REY, JOËL, e nel 2° vol. dell'op. ZELLER-MONDOLFO, *Ionici e Pitagorici*, 1938).

Scuola pitagorica. — La più antica scuola (PITAGORA e i primi seguaci) è avvolta nella leggenda. Le notizie intorno ad essa pervenuteci dall'età ellenistica (dai neopitagorici e dai neoplatonici) sono più utili per la ricostruzione della leggenda che della storia dei pitagorici. Inoltre la maggior parte delle fonti che ci sono state tramandate sotto il nome di antichi pitagorici sono falsificazioni molto posteriori. Le fonti più attendibili sono per noi le notizie di Platone e di Aristotele, desunte da opere di Pitagorici vissuti al tempo di Empedocle e di Anassagora, tra i quali primeggia FILOLAO. Di questo ci son conservati alcuni importanti frammenti. Cfr. ED. ZELLER, *Pythagoras und die Pythagorasage* (In *Vortr. u. Abhandl.*), Leipzig, 1865. — E. CHAIGNET, *Pithagore et la philosophie pithagoricienne*, 2 voll., Paris, 1873. — A. COVOTTI, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*, Pisa, 1900; — E. FRANCK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923; — ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, 1924; — I. LÉVY, *Les sources de la légende de Pith.*; — v. anche: K. REINHARDT, *Parmenides und die Gesch. d. gr. Philos.*, 1916; — nonchè gli scritti citati del TANNERY, del BURNET, dell'ENRIQUES, del REY, e ZELLER-MONDOLFO, *Ionici e Pitagorici*, 1938.

Scuola eleatica. — Di SENOFANE, autore di elegie, di poesie gnomiche e filosofiche, si hanno alcuni frammenti trad. dal FRACCAROLI, *I lirici greci*: elegia e giambi, Torino, 1910. Cfr. F. KERN, *Ueber Xenoph. von Colophon*, Stettin, 1874; J. FREUDENTHAL, *Ueber die Theol. des X.*, 1886; DORING, *Xenoph., Pr. Jahrb.*, 1900. Del poema di PARMENIDE, al quale il titolo Περὶ φύσεως non fu dato probabilmente dallo stesso autore, si conservano un centinaio e mezzo di versi. Esso era diviso in due parti, l'una

contenente la dottrina della verità, l'altra quella dell'opinione. V. su P., H. DIELS, *Parmenides*, 1897; DAURIAC, *Les origines logiques de la doctrine de Parménide*, *Rev. Philos.*, 1883; V. SANDERS, *Der Idealismus des P.*, Münch., 1910. — L'opera di Zenone, che Platone ricorda nel *Parmenide*, scritta in prosa, divisa in capitoli e procedente con un metodo dialettico di argomentazioni, è andata perduta. Sulla filosofia zenoniana, v. le interessanti osservazioni del Noël, Milhaud, Brochard, Lechelas, in *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1893. LACHELIER, *Sur les deux arguments de Z. d' Elée contre l'existence du mouvement*, *Rev. de Métaph.*, 1910. — Di Melisso, noto, oltre che come filosofo, anche come generale samio, vincitore degli ateniesi, si ritrovano in Aristotele e in Simplicio frammenti tolti da uno scritto *Sulla natura o sull'essere* (v. *Melissi Samii Reliquiae*, ed. A. COVOTTI, *Stud. ital. fil. class.*, V, 1897). — Sulla scuola eleatica: K. REINHARDT, *Parmenides und die Gesch. d. gr. Phil.*, 1916. — CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, 1932.

Eraclito. — Detto l'oscuro (ὁ σκοτεινός) per la sua forma complessa e involuta. Del suo scritto Περὶ φύσεως conserviamo 129 frammenti, alcuni dei quali di dubbia autenticità. Le lettere tramandateci sono apocrife. Vedi SCHLEIERMACHER, *Werke*, III, 2; — BERNAYS, in *Gesammelte Abhandlungen*, ed. USENER, 1, 1885; in particolar modo F. LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos*, 2 voll., Berl., 1858: è la monografia più ampia; P. SCHUSTER, *Heraklit*, 1873; H. DIELS, *Herakleitos*, 1901; G. SCHAFER, *Die Phil. H.s u. die moderne H.s Forschung*, Leipzig u. Wien, 1902; BODRERO, *Eraclito*, Torino, 1910; M. LOSACCO, *Eraclito e Zenone l' Eleate*, Pistoia, 1914; V. MACCHIORO, *Eraclito*, 1922.

Empedocle. — Due scritti gli si possono attribuire con sicurezza: Περὶ φύσεως in due libri e Καθαρμοί. Si conservano di lui 450 versi. V. DIELS, *Studia Empedoclea*, in *Hermes*, 15, 1880; *Gorgias und Empedocles*, in *Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss.*, 1884; BODRERO, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, Roma, 1905; E. BIGNONE, *Empedocle*. Studio critico. Traduzione e comento delle testimonianze e dei frammenti, 1916.

Gli atomisti. — È incerto se appartengano a Leucippo il Μέγας διάκοσμος e il Περὶ νοῦ, che furono incorporati, fin dall'antichità, nelle opere di Democrito. Di quest'ultimo, ritenuto dagli antichi grande scrittore, dalla forma chiara, oltre che scienziato κατ' ἐξοχήν, ci resta purtroppo ben poco. I titoli delle opere più importanti, che di lui si ricordano, sono il Μέγας e il Μικρὸς διάκοσμος, περὶ νοῦ, περὶ ἰδεῶν. Cfr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 10ª ed., Leipzig, 1921 (1° vol.); P. Natorp, *Die Ethik des Demokritos, Text und Untersuchungen*, Marb., 1893; Dryoff, *Demokritstudien*, 1889; V. Brochard, *Protagoras u. Demok.*, *Arch.*, VI; A. Goedeckemeyer, *Epikurs Verhältnis zu Demokritos*, 1897; G. Zuccante, *Da Democrito ad Epicuro*, *Riv. di fil.*, III, 1900. Cfr. inoltre la letter. gener. cit. È stata pubblicata una trad. ital. dei framm. di Democrito, con ampio commento, nei *Filosofi antichi* del Laterza, a cura di V. E. Alfieri (*Gli Atomisti, Frammenti e testimonianze*, 1936).

Anassagora. — Ci restano di lui frammenti di un'opera, il cui titolo era forse Περὶ φύσεως, ricordata da Platone nell'*Apologia* e nel *Fedone*. — V. Brémer, *Die Phil. des A. von Klaz. nach Aristoteles*, Berl., 1840; P. Tannery, *La théorie de la matière d'Anaxagore*, *Rev. Philos.*, 1886; G. Zuccante, *Anass.*, in *Rendic. R. Ist. Lomb.*, 1908 e *Riv. filos.*, 1908.

I SOFISTI. — Il materiale delle fonti sulla sofistica trovasi nei *Vorsokr.* del Diels, II. La fonte centrale è costituita dai dialoghi di Platone. Cfr., oltre le storie della filosofia dell'Hegel (che rivendicò l'importanza filosofica della sofistica) e dello Zeller, Grote, *Hist. of Graece*, 1850 (VIII: v. specialmente il processo di Protagora); — M. Schanz, *Beiträge zur vorsokr. Philos. aus Platon*, I, Heft, *Die Sophisten*, 1867; H. Siebeck, *Das Probl. des Wissens bei Sokrates u. d. Sophistik*, 1870; — Chiappelli, *Per la storia della Sofistica greca*, *A. f. G. d. Phil.*, III, 1-21, 240-274; Gomperz, *Sophistik u. Retorik*, Leipzig, 1912. Cfr. inoltre le st. gener. della filosofia e la letter. su Platone. Una traduz. ital. dei frammenti e delle testimonianze sui sofisti è stata curata da M. Cardini (nei *Filos. antichi e mediev.* del Laterza).

Protagora. — Tra le fonti, sono di particolare rilievo due dialoghi platonici, il *Protagora* e il *Teeteto*. Sesto Empirico ricorda un'opera di P. dal titolo Καταβάλλοντες, che coincide probabilmente con quella dal titolo 'Αλήθεια, di cui fa menzione Platone nel *Teeteto*. E forse fa tutt'uno con essa anche lo scritto 'Αντιλογικά, di cui fa menzione Aristosseno. Ci restano alcuni frammenti di Protagora. Cfr. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblem in Altert. — Protagoras, Democrit, Epikur u. die Skepsis*, Berlin, 1884; — Bodrero, *Protagora*, Bari, 1914.

Gorgia. — Del suo scritto Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως l'autenticità è affidata a notizie di Sesto Empirico e del pseudoaristotelico *De Melisso*, ecc.; dal *Gorgia* platonico, che è la fonte principale della dottrina del grande sofista, non se ne rileva alcun indizio. Ci restano di lui anche frammenti di orazioni (la *Difesa di Palamede* e l'*Elogio di Elena*). Cfr. O. Apelt, *Gorgias bei Ps. Arist. und bei Sext. Empiric., Rhein. Mus.*, 43, 1888; Diels, *Gorgias u. Empedocles, Sitzungber. der Ak. d. Wissensch. zu Berlin*, 1884, I, pp. 343-368.

Prodico. — Che l'autore del libro *Ὧραι sia il sofista Prodico, è contestato dall' Joël, nella sua opera: *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, 1893-1901. In quel libro, Prodico sarebbe una mera figura letteraria.

Sugli altri sofisti, v. Ueberweg, *Grundriss* e Cardini citt.

SOCRATE. — Socrate non ha lasciato insegnamento scritto. Sulle due fonti principali, Platone e Senofonte (nei *Memorabili*) verte l'annosa e grave questione, quale di esse ci dia il vero Socrate. Platone sorpassa il maestro svolgendone la dottrina in un indirizzo metafisico; Senofonte ne attenua la forza dell' insegnamento in un temperato cinismo. V. l'opera cit. dell' Joël, *Der echte u. der xenoph. S.*; contra, A. Doring, *Die Lehre des S. alz soziales Reformsystem*, Münch., 1895. Decisiva è la testimonianza di Aristotele, data la sua posizione storica e il carattere della sua mentalità, specialmente nei punti fondamentali dell'insegnamento socratico. Della ricca letteratura intorno a Socrate, si possono consultare con profitto, oltre le opere

citate, tra le quali ha importanza notevole quella dell'Joël: B. Spaventa, *Da Socrate a Hegel*, Laterza, Bari, 1905; A. Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele*, Napoli, 1871 (2ª ediz. a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1909); A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 voll., Paris, 1874; C. Piat, *Socrate*, 1900; G. Zuccante, *Socrate*, Torino, 1909; Windelband, *Sokrates* (in *Präludien*, ecc.); H. Mayer, *Sokrates. Sein Werk and seine geschichtl. Stellung*, 1913; A. Busse, *Sokrates*, Berlin, 1914; Millet, *S. et la pensée mod.*, Paris, 1920. Per la tesi che attribuisce a Socrate la dottrina delle idee, v. la cit. *Greek Philosophy* del Burnet, e A. E. Taylor, *Varia Socratica, First Series*, 1911.

Socratici. — Di Senofonte, gli scritti che interessano la storia della filosofia greca sono: *'Απομνημονεύματα Σωκράτους*, *'Απολογία Σοκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς*, *Οἰκονομικός*, *Συμπόσιον*, *Κύρου παιδεῖα*, *'Ιέρων* (ediz. Dindorf, Schenkl, Berlin, 1862-1876). Intorno a S. v. l'opera cit. dell'Joël. — Della scuola di Megara, di Elide e di Eretria ci restano pochi frammenti; la fonte principale è Diogene Laerzio. V. Mallet, *Hist. de l' école de Mégare et des écoles d' Elis et d' Eretrie*, Paris, 1845. G. Hartenstein, *Ueber die Bedeutang der meg. Schale far die Gesch. der metaph. Probl.*, 1848. — Sulla scuola cinica (così chiamata dal ginnasio di Cinosarge, dove aveva sede): i frammenti sono raccolti nei *Fragm. philos. graec.* del Mullach e nei *Poet. philos. fragm.* del Diels; notizie dei singoli filosofi nel libro VI di Diogene Laerzio. Su Antistene cfr., oltre l'opera dell'Joël, A. W. Winckelmann, *Antistenis fragm.*, Zurich, 1842; Dummler, *Anthistenica*, Halle, 1882; I. Gieffeken, *Kynyka und Verwandtes*, 1909. — Diog. L. (VI, 15-18) ricorda i titoli delle opere attribuite ad Antistene, e (VI, 80) a Diogene di Sinope: queste ultime furono riconosciute apocrife dall'antichità. I framm. di Antistene sono stati pubbl. da A. W. Winckelmann, 1842. — Sulla scuola di Cirene, v. il libr. II di Diog. L. Cfr. A. Wendt, *De philos. Cyrenaica*, Göttingen, 1841: Zuccante, *I Cirenaici*, Milano, 1916. Molta influenza esercitò Evemero, vissuto alla corte di Cassandro, col suo scritto: *'Ιερὰ ἀναγραφή* (*Euem. reliquiae*, ed. Nèmethy). Per più ampie fonti dossografiche sui socratici, v. Diels, *Dox. graeci*, cit.

PLATONE. — Ci sono stati di lui tramandati 36 scritti in 56 libri. Ma già fin dall'antichità si venne dubitando dell'autenticità di taluni di essi. Nei tempi moderni, specialmente dietro l'impulso dello Schleiermacher, è stata riaperta la quistione platonica, concernente, oltre che l'autenticità dei dialoghi, anche l'ordine cronologico della loro composizione, l'unità del piano, il metodo didattico del loro svolgimento. A questi problemi, capitali per l'intelligenza del pensiero platonico, hanno partecipato numerosi scrittori, tra i quali lo Hermann, lo Steinhart, il Susemihl, il Münk, il Grote, lo Schaarschmidt, l'Ueberweg, lo Zeller, il Siebeck, il Tocco, il Lutoslawski ed altri. L'esame dell'autenticità muove dalle citazioni aristoteliche, che sono l'indice più sicuro; in mancanza, giovano criteri sussidiari. Anche per la determinazione del tempo della composizione, valgono citazioni aristoteliche, autocitazioni platoniche, riferimenti, contenuti nei dialoghi stessi, a dati e a personalità storiche, e recentemente è stato con utilità sperimentato un criterio puramente linguistico, tratto dall'uso di particelle e di costrutti nei singoli dialoghi e dalle loro variazioni nel tempo. È indubitato che l'attività letteraria di Platone sia cominciata dopo la morte di Socrate. — Edizioni delle opere: quella di A. Manuzio (Venezia, 1513); di Stefano (Parigi, 1578); tra le moderne, quella del Bekker (Berlino, 1816-17), dello Stallbaum (Leipzig, 1821-1825, 1833 sgg.), dello Schneider e dello Hirschig (Paris, Didot, 1846 sgg.), dell'Hermann (Teubner, Leipzig, 1851-53), dello Schanz (Leipzig, 1875, incompleta), del Burnet (5 voll., Oxford, 1899-1906), che è la migliore edizione critica. — Delle traduzioni italiane, basti ricordare quella completa di Dardi Bembo (5 voll., Venezia, 1601; 2ª ediz., 4 voll., 1742); quella del Bonghi (incompleta: ne furono pubblicati (1881 sgg.) 13 volumetti, comprendenti, I, *Eutifrone, Apologia, Critone*; II, *Fedone*; III, *Protagora*; IV, *Eutidemo*; V, *Cratilo*; VI, *Teeteto*; VII, *Republica*; VIII, *Sofista, Politico, Parmenide*; IX, *Convito*; X, *Fedro, Alcibiade I, Carmide*; XI, *Lachete, Gorgia, Menone*; XII, *Ippia maggiore, Ippia minore, Jone*; XIII, *Filebo*). — Molto stilizzata la traduzione, incompleta, dell'Acri, che comprende: il *Fedone* e il *Critone* (1884); il *Convito* (1885); il *Timeo* e l'*Eutifrone* (1886); l'*Assioco*, l'*Jone*, il *Menone*, il *Parmenide* (1889); l'*Alcibiade mag-*

giore (1891); il *Fedro* (1896); l'*Apologia* (1900). — 18 dialoghi comprende la traduzione di EUGENIO FERRAI in 4 volumi (1873-1883): I, *Ippia minore, Jone, Alcibiade maggiore, Liside, Carmide, Lachete, Protagora*; II, *Eutifrone, Apologia, Critone, Gorgia, Menone, Ippia maggiore*; III, *Fedro, Convito, Eutidemo, Menesseno*; IV, *Repubblica*; e una nuova traduzione di tutti i dialoghi è stata pubblicata nella collezione dei *Filosofi antichi e medievali* del Laterza, in 7 voll.: I, *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Cratilo, Teeteto* (tr. VALGIMIGLI); II, *Parmenide, Sofista, Politico, Filebo* (tr. FAOGELLA); III, *Convito, Fedro, Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco, Gli Amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside* (tr. DIANO); IV, *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia 1° e 2°, Jone* e *Menesseno* (trad. ZAMBALDI); V, *Repubblica* e *Clitofonte* (trad. ZURETTI); VI, *Timeo, Crizia, Minosse* (trad. GIARRATANO); VII, *Le leggi* (trad. CASSARÀ).

Ricchissima la letteratura moderna. Sulla questione platonica: C. FR. HERMANN, *Geschichte u. System der platon. Philos.*, erst. Teil (la sola pubblicata), Heidelb., 1839; ED. ZELLER, *Platonische Studien*, Tübingen, 1839; F. SUSEMIHL, *Prodromus plat. Forschungen*, Göttingen, 1852; — lo stesso: *Die genet. Entwickl. d. platon. Philos.*, 2 parti, Leipzig, 1855-60; H. BONITZ, *Platonische Studien*, 1858-60, 3ª ediz., Berl., 1886; — F. UEBERWEG, *Untersuch. über Echtheit u. Zeitf. platon. Schriften u. über Hauptmomente aus P. Leben*, Wien, 1861; — K. SCHAARSCHMIDT, *Die Sammlungen der plat. Schriften, zur Scheidung d. echten von d. unechten untersucht*, Bonn, 1886; F. TOCCO, *Ricerche platoniche*, Catanzaro, 1876; *Quistioni platoniche: il Parmenide, il Sofista e il Filebo* negli *Studi ital. di filol. class.*, Firenze, II, 1894; G. TEICHMÜLLER, *Die platon. Frage*, Gotha, 1876; *Ueber Reihenfolge der platon. Dialoge*, Leipzig, 1879; W. LUTOSLAWSKY, *Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Pl.* (Memoria letta all'Accad. d. Sc. Mor. e Pol. di Parigi, 1896); *The Origin and growth of Pl.s Logik with an account of Pl.s Style and of the Chronologie of his writings*, Lond., 1897, 2ª ediz., Lond., 1905; LOMBARDO RADICE, *Studi platonici*, Arpino, 1906; A. GOEDECKEMEYER, *Die Reihenfolge d. plat. Schriften* (*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1909). Lavori d'insieme sulla filosofia platonica: G. GROTE.

Platon and the other Companions of Socrates, Lond., 1865, 2ª ediz., 1885; A. Fouillée, *La philos. de Pl.*, Paris, 1879 (3ª ediz., 1904-1906); A. E. Chaignet, *La vie et les écrits de Pl.*, Par., 1871; W. Pater, *Platon and Platonism*, Lond., 1893; W. Windelband, *Platon*, Stuttgart, 1898 (4ª ediz., 1905; trad. ital. nella collez. «I grandi Pensatori» del Sandron); P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903 (1921 [2]); *Plat.*, nei *Grosse Denker* dell'Astor; H. Räder, *Platons philosophische Entwicklung*, 1905; Cohn, *Platon* (nei *Führende Denker*, Leipzig, 1911 [2]); M. Polens, *Aus Pl. Werdezeit*, 1913; Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 2 voll., Berl., 1920 [2], C. Ritter, *Platon*, 2 voll., 1910, 1923; A. E. Taylor, *Plato. The man and his work*, 1927 [2]. P. Friedlander, *Platon*: I, *Eidos, Paideia, Dialogos*, 1928; II, *Die platonischen Schriften*, 1930; A. Ferro, *La filosofia di Platone* (dai dialoghi socratici a quelli della maturità), 1932; L. Stefanini, *Platone*, I, 1932; II, 1935. — Studi particolari: Chiappelli, *L'interpretazione panteistica di Platone*, 1881; Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; Halévy, *La théorie platonicienne des sciences*, 1896; Siebeck, *Pl.s Lehre von der Materie* (in *Unters.* cit., 1888); Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce, Pl. et ses prédécesseurs*, Paris, 1900; Brochard, *La morale de Pl.* (in *Étud. de phil. ancienne et moderne*, Paris, 1912); Campbell-Jowett, *The Republic of Plato*, 1893; A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, 1919; E. Franck, *Plato u. die sogen. Pythagoreer*, 1923; J. Harward, *The platonic epistles*, 1932.

Della più antica Accademia non ci sono stati conservati scritti completi; restano frammenti (V. Mullach, *Fragm. philos. graec.*, III, incompl.). Notizie in Diog. (VI e VIII) e negli artic. di Suida; dossografia in Diels. — Singole raccolte: Speusippo: P. Lang, *De Speus. Acad. scriptis. Accedunt fragmenta*, 1911; Senocrate: R. Heinze, *Xenocr., Darstell. u. Samml. d. Fragm.*, 1892. — Cfr. Gomperz, *Die Akademie u. ihr. vermeintl. Philomacedonism*, in *Wiener Studien*, IV, 1882; Picavet, *Le phénomenisme et le probabilisme dans l'école platonicienne*, *Rev. philos.*, 1887; F. W. Bussel, *The school of Plato, its origin, development, etc.*, London, 1896.

ARISTOTELE. — Una serie di scritti dialogici compose Aristotele, probabilmente durante il primo soggiorno in Atene. A questa appartengono i dialoghi *Eudemo*, *Protreptico*, *Sulla filosofia*, di cui abbiamo alcuni frammenti. (V. il catalogo dei dialoghi in Diog., V, 22-27).

Tutti gli scritti (la cui prima edizione completa risale ad Andronico di Rodi, nel 60-50 a. C.) ci sono pervenuti con una organica ripartizione. Essi comprendono: scritti di logica (v. l'enumerazione nel testo); scritti sulla Πρώτη φιλοσοφία; scritti di scienza naturale (Φυσικὴ ἀκρόασις in 8 libri; Περὶ οὐρανοῦ in 4; Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς in 2; Μετεωρολογικά in 4. L'opera Περὶ κόσμου, contenente riferimenti a dottrine stoiche, non è aristotelica. Opere naturalistiche sono anche Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι, di carattere anatomico-fisiologico; uno scritto Ἀνατομαί è perduto. Alla storia degli animali si allacciano: Περὶ ζῴων μορίων in 4 libri; Περὶ ζῴων γενέσεως in 5; Περὶ ζῴων πορείας in 1); scritti psicologici: l'opera centrale è Περὶ ψυχῆς in 3 libri (vi si riallacciano vari scritti minori che portano il titolo *Parva naturalia*); scritti morali: tre opere: Ἠθικὰ Νικομάχεια in 10 libri; Ἠθικὰ Εὐδέμεια in 7 libri; Ἠθικὰ μεγάλα in 2 libri. Dopo le ricerche dello Jäger, sembra assodato che l'*Etica eudemia* e l'*Etica nicomachea* siano state redatte, rispettivamente, da Eudemo e da Nicomaco, in base alle lezioni di Aristotele, e che l'una preceda l'altra. Lo scritto *Magn. Mor.* è invece un estratto alquanto posteriore delle due opere precedenti. All'etica si allacciano gli otto libri dei Πολιτικά (trad. dal Costanzi, Bari, 1918. I due libri dell'*Economica* non sono opera di A. ma di scolari); scritti di filosofia estetica (Ῥητορική in tre libri e Περὶ ποιητικῆς, incompleto; trad. dal Valgimigli nella collez. *Filosofi antichi e medievali* del Laterza). — Tra le edizioni moderne di Aristotele, è fondamentale quella dell'Accademia delle Scienze di Berlino, secondo la quale si usa citare gli scritti aristotelici (in 5 voll., Berl., 1832 sgg.). I due primi volumi contengono le opere di A.; il 3° le antiche traduzioni latine; il 4° una raccolta di estratti di commenti greci, a cura del Brandis; il 5°, l'*Index aristotelicus* del Bonitz, i cataloghi e i frammenti a cura del Rose. Un *Supplementum aristotelicum* (3 voll., 1885-1893) contiene la *Costituzione di Atene*, 4 trattati di Alessandro di Afrodisia e altri commentari. Dal 1882 è in corso, sotto gli auspici

dell'Accad. di Berlino, l'edizione integrale dei commentatori di Aristotele. Un'edizione di Arist. con la traduz. latina a fronte è quella del DIDOT, Parigi, 1848-1869, in 4 voll.; il 5°, contenente l'indice, 1874. È in corso una traduz. ital. delle opp. di Aristotele, nei *Filosofi antichi e medievali* del Laterza: oltre la *Poetica* e la *Politica* cit., è stata finora pubblicata la *Metafisica* (tr. CARLINI).

Della letteratura moderna su Aristotele, v. FEL. RAVAISSON, *Essai sur la Métaph. d'A.*, Paris, 1837-46; (rist. Paris, 1913); AD. TRENDELENBURG, *Gesch. der Kategorienlehre*, Berl., 1846; *Elementa logices aristoteleae*, Berl., 1836, ed. 9ª, 1892 (raccolta dei testi di logica più essenziali); a questi, *Erläuterungen*, Berl., 1842, 3ª ed., 1876; A. ROSMINI, *Arist. esposto ed esaminato*, Torino, 1858; H. BONITZ, *Aristotelische Studien*, 1-5, Wien, 1862-67; J. BARTHÉLEMY ST. HILAIRE, *De la métaphysique, sa nature et ses droits dans les rapports avec la religion et la science. Pour servir d'introduction à la métaph. d'A.*, Paris, 1879; PIAT, *Aristote*, Paris, 1903 (trad. it. MASNOVO, Siena, 1909); SIEBECK, *Aristoteles*, Stuttgart, 1899 (tr. it. CODIGNOLA, nella collez. « I grandi pensatori » del Sandron, Palermo); HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920; W. JÄGER, *Aristoteles*, 1923; W. D. ROSS, *Aristotle*, 1923. — Studi particolari; GEYSER, *Die Erkenntnistheorie d. Ar.*, Münster, 1917; LEWES, *Aristotle, a chapter from history of science*, London, 1864; L. OLLÈ-LAPRUNE, *La morale d'Aristote*, 1881; G. POUCHET, *La biologie aristotélique*, 1885; BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris, 1890; EUCKEN, *Ueber die Methode und die Grundlage d. arist. Etik*, Frankf. a M., 1870; J. STEWART, *Notes on the Nicomac. Ethics*, 2 voll., Oxford, 1893; BRENTANO, *Psych. d. Arist.*, Mainz, 1867; BURNET, *Arist. on education*, Cambridge, 1904; A. MANSION, *Introduction à la physique d'Aristote*, 1913; BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936. — Cfr. i volumetti scolastici a cura del FAZIO-ALLMAYER e del CARLINI, sulla psicologia, la logica, l'etica aristotelica, con estratti di opere di Arist. (Bari, Laterza).

Peripatetici. — Per le fonti, v. DIOG., V, 36 sgg.; gli art. di SUIDA; i *Doxogr.* (Diels). Di TEOFRASTO ci son pervenuti due scritti botanici (Περὶ φυτῶν ἱστορίας e Περὶ

φυτῶν αἰτιῶν), piccole trattazioni scientifiche, gli ἠθικοὶ χαρακτῆρες, lo scritto Περὶ αἰσθήσεων e molti frammenti, tra cui una parte della metafisica (ed. dallo SCHNEIDER, Leipzig, 1818-21; dal WIMMER, Bresl., 1842 sgg. I *Caratteri* sono stati editi dal DIELS, Oxford, 1909; trad. in italiano dal PASQUALI, Firenze, 1919. Il Περὶ αἰσθ. nei *Doxogr.* del DIELS). Di EUDEMO abbiamo frammenti (ed. dallo SPENGEL, Berlino, 1866); di ARISTOSSENO, gli *Elementi della ritmica* (ed. dal MARQUARDT, Berl., 1868); di DICEARCO, i frammenti sono stati pubblicati dal FUHR, 1841; su STRATONE, G. RODIER, *La physique de Straton de Lampsaque*, 1891; H. DIELS, *Ueber des phys. System d. Stratons*, 1893; degli ultimi aristotelici (ALESSANDRO D'AFRODISIA, TEMISTIO, ecc.) e in generale dei comentatori di A. v. la grande edizione dei comentari a cura dell'Accademia di Berlino. Sul Περὶ κόσμου, falsam. attribuito ad Aristotele, v. WILH. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* (*Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.*, 1915); J. MORR, *Der Verfasser der Schrift Περὶ κόσμου*, Wien, 1910.

GLI STOICI. — Sull'antica Stoa, scritti, frammenti, notizie dossografiche sono stati raccolti dall'ARNIM: *Stoicorum veterum fragmenta collegit* Ioh. ab. A. I. *Zeno et Zenonis discipuli*, Leipzig, 1905; II, *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Leipzig, 1903; III, *Chrysippi fragmenta moralia. Fragm. successorum Chrysippi*, Leipzig, 1903. — V. anche PEARSON, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891. — È in corso una traduz. italiana con ampio commento, nei *Filos. antichi e mediev.* del Laterza, a cura di N. FESTA. Sono usciti il 1° vol.: *Zenone*, 1932; e il 2°, che comprende Aristone, Cleante ed altri minori.

Sull'antica Stoa, v. oltre l'opera dello ZELLER, F. RAVAISSON, *Essai sur le Stoicisme*, Par., 1857; P. WEIGOLDT, *Die Philos. der Stoa*, Leipzig, 1883; V. OGERAU, *Essai sur le syst. phil. des Stoiciens*, 1885; LUDW. STEIN, *Die Psychologie der Stoa*, 1886; *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, 1888; SUSEMIHL, *Gesch. der Griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit*, 2 voll., Leipzig, 1891-92; AD. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Berl., 1897; BRÉHIER, *Crysippe*, Paris, 1910; *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, 1908; EDW. BEVAN, *Stoics and Sceptics*, Oxford, 1913.

GLI EPICUREI. — Tutto il materiale, scritti, frammenti, notizie, è riunito nella bella raccolta dell' USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1897; e nuovamente, ora, in quella del BIGNONE, *Epicuro*, Bari, 1920 (ma limitatamente agli scritti di E.). A EPICURO si attribuiscono circa 300 scritti (v. l'elenco dei più importanti in DIOG., X, 27-28). Ci sono pervenuti gli apoftegmi (κύριαι δόξαι), frammenti dell'opera Περὶ φύσεως, tre lettere conservateci da Diogene, il testamento e vari altri frammenti. — Tra i seguaci di Epicuro, si ricordano Metrodoro di Lampsaco, Zenone di Sidone, Fedro, Filodemo di Celesiria, del quale ultimo sono stati rinvenuti alcuni scritti a Ercolano (*Ercolanensium voluminum quae supersunt*, 1ª serie, Napoli, 1893 sgg., 2ª serie, 1861 sgg.). — Una poetica ricostruzione dell'epicureismo è il *De rerum natura* di LUCREZIO, in 6 libri, ed. dal LACHMANN (Berlino, 1850. V. l'edizione ital. con comenti e studi introduttivi del GIUSSANI, Torino, 1896-99, in 4 volumi). — Della letteratura, v. M. GUYAU, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1878; 2ª ediz., Paris, 1881; W. WALLACE, *Épikureanism*, London, 1880; M. RENAULT, *Épicure*, Paris, 1903; l'opera citata del GOEDECKEMEYER, *E.s Verhältnis* ecc.; E. JOYAU, *Épicure*, Paris, 1910; W. CRÖNERT, *Colotes und Menedemos*, 1906; BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, cit. — Su Lucrezio: C. MARTHA, *Le poëme de Lucrèce, morale, religion, science*, Paris, 1868, 4ª ediz., 1885; J. BURNS, *Lucrezstudien*, Freib. i. B., 1884; C. GIUSSANI, *Studi lucreziani*, 1906; — V. E. ALFIERI, *Lucrezio*, 1929; O. TESCARI, *Lucretiana*, Torino, 1935; cfr. anche il cap. dedicato a Lucrezio, nella *Storia della letter. latina* del MARCHESI.

SCETTICISMO ED ECLETTISMO. — FR. SUSEMIHL, *Gesch. der Liter. in Alexandrinerzeit*, Leipzig, 1891-92; DROYSEN, *Gesch. des ellenismus*, Hamb., 1836-43; SCHMECKEL, *Ellenist. röm. Philos.*, 1911; BEVAN, *Stoics and Sceptics* cit.

Le fonti principali per le dottrine scettiche di PIRRONE, di TIMONE e dei loro seguaci, sono Diogene Laerzio e Sesto Empirico; v. inoltre i *Dox.* del DIELS. Di Pirrone non ci sono conservati scritti; di Timone, ricordato come

autore di Σίλλοι, in cui irrideva i filosofi, ad eccezione di Senofane e Pirrone, abbiamo alcuni frammenti (v. DIELS, *Poët. philosoph. fragm.*). Cfr. N. MACCOLL, *The greek sceptics*, Lond., 1869; V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Par., 1887 (ristamp. nel 1923); A. GOEDECKEMEYER, *Die Gesch. d. griech. Skeptizismus*, Leipzig, 1905.

Media Accademia. — Fonte principale è Cicerone; da consultarsi inoltre Diogene e Sesto Empirico (v. DIELS, *Dox.*). Cfr. L. CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 voll., Milano, 1889-1893. (Cfr. inoltre il vol. del BROCHARD, *Les scept. grecs* cit., e quello dello HIRZEL, *Unters. zu Ciceros philos. Schr.*, 1877 sgg.).

Media Stoa. — Fonte principale è Cicerone. Ci restano frammenti, dei quali tuttavia manca una raccolta esauriente. (raccolte speciali: *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta coll.* N. FOWLER, Bonnae, 1885; di POSIDONIO manca una raccolta completa, J. HEINEMANN, *Posidonios. Metaphys. Schriften*, 1921). PANEZIO scrisse una serie di opere, di molte delle quali conosciamo i soli titoli. Tra i suoi scritti, quello Περὶ τοῦ καθήκοντος fu la base del *De officiis* di CICERONE. V. A. SCHMECKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihr. geschichtlich. Zusammenhang*, Berl., 1892; K. REINHARDT, *Posidonios*, 1921.

Filosofia romana. — Gli scritti di Cicerone, aventi un carattere filosofico, sono: *Academica, De finibus, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De divinatione, De fato* (incompl.); vi si possono aggiungere *De Repubblica, Consolatio, De Senectute, De Oratore*. Cfr. RUD. HIRZEL, *Untersuch. zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, 3 voll., 1877-1883; ED. SCHWARZ, *Charakterkopfe aus der antiken Literatur*, Leipzig, 1906; CHIOCCHETTI, *Note sulla filosofia di C.*, *Riv. di filos. neoscol.*, 1919. — Cfr. anche il cap. dedicato a C. nella *St. della lett. latina* del MARCHESI.

Degli scritti di SENECA, v. l'ediz. teubneriana, 1905 sgg. hanno un carattere filosofico: *Quaestionum naturalium*, lib. 7; *Dialogorum*, lib. 12; *De Clementia*, lib. 2; *De Beneficiis*, lib. 7; inoltre 124 *Epistolae morales ad Lucilium*. — Cfr. sullo stoicismo romano prima di Seneca: G. GENTILE,

Studi sullo stoicismo romano del I secolo d. C., I Parte (la sola pubblicata, Trani, 1904). Intorno a Seneca: BAUR, *Seneca u. Paulus* (1858; ristampata in *Die Abhandl. zur Gesch. d. all. Philos.*, ed. dallo Zeller, 1875); A. GERCKE, *Senecastudien* (*Jahrbuch f. klass. Philos.*, Supp. B, 22, 1896); WALTZ, *Vie de Sénèque*, Paris, 1909; C. MARCHESI, *Seneca*, Messina, 1920. — Degli 8 libri delle Διατριβαί di EPITTETO, ce ne restano 4; di lui abbiamo inoltre il *Manuale*, Ἐγχειρίδιον (ed. SCHENKL, Leipzig, 1916 [2]). Cfr. A. BONHÖFFER, *Epiktet u. die Stoa*, Stuttg., 1890; *die Etik des E.*, Stuttg., 1894. — Di MARCO AURELIO ANTONINO, Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία (ediz. STICH, Leipzig, 1903 [2]; ed. LEOPOLD, 1908; ed. SCHENKL, 1913. Trad. ital. L. ORNATO e G. PICCHIONI, Firenze, Barbèra). Cfr. A. HUIT, *Le stoicisme de M. A.* (*Annales de phil. chrét.*, oct., 1882).

Ultimi scettici. — ENESIDEMO di Cnosso compose uno scritto, Πυῤῥώνειοι λόγοι, di cui nulla ci rimane: del medico SESTO EMPIRICO ci sono conservate le istituzioni pirroniane, Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις e l'opera Πρὸς τούς μαθηματικούς in 11 libri, dei quali, i primi sei trattano dei matematici, grammatici, ecc., gli ultimi cinque dei filosofi, e contengono le principali istanze scettiche contro la filosofia precedente. Questi ultimi sono pertanto assai notevoli anche per le ricche notizie storiche (v. l'ediz. del BEKKER, Berlin, 1842; del MUTSCHMANN, in 3 voll., 1912 sgg.; per la letteratura, vedi quella citata, sugli scettici).

ETÀ ELLENISTICA. — Su questo periodo in genere v. J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alex.*, Paris, 1843-45; E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alex.*, Par., 1848-51; MEINERS, *Beitr. über die Neuplat. Philos.*, Leipzig, 1872; RAVAISSON, *La métaph. d'Aristote* cit.; il 2° vol. è una penetrante storia di tutta l'età post-aristotelica; WITTAKER, *The neoplatonists*, 1918 [2].

Filosofia giudeo-ellenistica. — H. GRÄTZ, *Geschichte der Juden* (3 voll., Leipzig, 1856); — J. WELLHAUSEN, *Israelitische u. Judische Geschichte*, Berl., 1894; — A. LOISY, *La religione d'Israël*, 1908 [2].

Di Aristobulo ci restano frammenti tolti da Clemente d'Alessandria e da Eusebio (stampati nel 4° lib. di Euseb., *Praep. Evang.*, ed. Gaisford). Documento importantissimo della filosofia giudeo-ellenistica è la traduzione dei *Septuaginta*: le parti più antiche forse risalgono ai primi tempi del regno di Tolomeo Filadelfo (283-247 a. C.). — Di Filone ci sono state conservate le opere; tra le più importanti: *De opificio mundi; Legum allegoriarum; Quod Deus sit immutabilis*, ecc. Tra le edizioni, cfr. quella del Mangey, London, 1742; del Richter, Leipzig, 1828-30; ottima, la recente edizione in corso del Cohn e del Wendland, Berl., 1896 sgg.—Letteratura: A. Ferd. Dähne, *Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, Halle, 1834; M. Wolff, *Die philonische Philosophie*, Gothenburg, 1858; — E. Réville, *Les logos d'après Phil. d'Alex.*, 1877; *La doctrine du logos dans le quatrième Évangile et dans les oeuvres de Philon*, Paris, 1881; Drummond, *Philo Judaeus*, Lond., 1888; H. Guyot, *L'infinité divine depuis Phil. le juive jusqu'à Plotin*, Paris, 1906; É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex.*, 1907; Martin, *Philon*, Paris, 1908; Th. H. Billings, *The Platonism of Philo Judaeus*, 1919.

Neo-pitagorici. — Di P. Nigidio Figulo restano frammenti (pubblicati da A. Swoboda, Prag., 1889). Apollonio di Tiana scrisse una *Vita di Pitagora* (ricordata da Giamblico nella sua *Vita Pythag.*). Su di lui Filostrato compose una sorta di romanzo filosofico-religioso, idealizzando in A. la vita del santo (v. l'ediz. della *Vita Apollonii Tyanensis* del Kayser, 1844 ristampata in 2 voll., Leipzig, 1870. Vi sono in essa anche le lettere di Apollonio, apocrife; tr. ingl. a cura del Conybeare, 1912). V. E. Chr. Baur, *Apollonius u. Christus* (*Tüb. Zeitschr. f. Th.*, 1832, ristamp. in *Die Abhandl.* cit.); Réville, *Le Christ Païen du troisième siècle* (*Rev. des deux Mondes*, 1865, 1, 59), H. Jülg, *Neupythag. Studien*, Wien, 1892; G. R. S. Mead; *Apollonius of Thyana*, London, 1901 (traduzione francese, 1906); F. W. Gr. Campbell, *Apollonius of Thyana, a Study of his life and times*, London, 1908.

Platonici eclettici. — Di Plutarco di Cheronea ci sono pervenute le celebri *Vite*, e un complesso di scritti

filosofici e polemici, sotto il titolo di *Moratia* (ed. dal DÜBNER, nella collezione Didot, Par., 1841; dal BEKKER, Leipzig, 1855-57; dal SINTENIS, Leipzig, 1852-55, 2ª ediz., 1873-75 e i *Moralia* dal BERNARDAKIS, in 7 voll., 1888-96; nuova ediz. teubneriana, in corso). Vedi RICH. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Ptutarch* (in due parti, Berlin, 1869; 2ª ediz., 1872). Di APULEIO DI MADAURA possediamo scritti filosofici e un romanzo satirico, *L'asino d'oro* (ed. dall' HILDEBRAND, Leipzig, 1842 sgg.; dal GOLDBACHER, 1876, i soli opuscoli filosofici; n. ed. THOMAS, 1908). — Delle opere del medico GALENO, v. l'ediz. completa del KÜHN, in 20 voll., Leipzig, 1821-33; interessano particolarmente la filosofia il *De Placitis Hippocratis et Platonis* (ristamp. dal MÜLLER, Leipzig, 1874); *Protrepticus* (ed. KAIBEL, Leipzig, 1894); l' Εἰσαγωγὴ διαλεκτική (ed. dal KALBFLEISCH, Leipzig, 1896), ecc.; V. E. CHAUVET, *La psycologie de Gatien*, I-II, Coën, 1860-67; *La theologie de G.*, Coën, 1873. — Di Albino si conserva il *Prologo a Platone*, pubbl. dall' HERMANN nel vol. VI della sua edizione di Platone. CELSO è particolarmente noto per la confutazione di Origene: intorno al suo: Ἀληθὴς λόγος v. U. KEIM, *C. « wahres Wort »*, Zür., 1873; V. B. AUBÉ, *Hist. des persecutions de l'église. Fronton, Lucienne, Celse et Phitostrate*, Par., 1878. — Intorno a NUMENIO, v. THEDINGA, *De Num. phitosopho ptatonico*, Bonnae, 1875; C. É. RUELLE, *Le philosophe Numénius et son pretendu traité de la matière, Rev. de phil.*, 1896. — Al terzo secolo appartengono i così detti *Scritti di Ermete Trimegisto* (ed. PARTHEY, Berl., 1854; trad. in franc. da L. MÉNARD, Par., 1866, 2ª ed., 1868); Jos. KROLL, *Die Lehren d. Herm. Trismegistos*, Münster, 1910.

Scuola neoplatonica di Alessandria. — Cfr. la letter. generale citata per l'*Età ellenistica* (VACHEROT, SIMON, WITTAKER). — Nulla ci resta di Ammonio Sacca; su di lui, v. ZELLER, *A. S. und Ptotin* (*A. f. G. d. Ph.*, VII, 1894); di LONGINO, abbiamo frammenti (ed. WEISCKE del *De sublime*, a lui attribuito; più recentemente quella del JAHNWAHLEN, Leipzig, 1905). Per la vita di Plotino, v. PORFIRIO, *Vita Plotini*. Le *Enneadi* furono pubblicate, nella traduzione latina di MARSILIO FICINO, a Firenze, nel 1492; quindi in greco e in latino a Basilea, 1580 e 1615; edizioni

recenti: Creuzer e Moser, Par., (1835), 1855; Kirchoff, Leipzig, 1856; Müller, Berlin, 1878-1880; Volkmann, Leipzig, 1883-1884; traduz. tedesca del Müller, franc. del Bouillet (Par., 1857-60: poco attendibile); nuova traduzione del Bréhier (nella *Collect. des Universités de France*). — Su Plot., oltre le opere del Simon, del Vacherot, dello Zeller, cit., v. Kleist, *Neoplat. Studien*, Heidelb., 1883; A. Drews, *Plot. u. der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jen., 1907; Covotti, *La cosmogonia plotiniana e l'interpr. panteistico-dinamica di Zeller*, in *Rend. Lincei*, 1895; *Il Cósmos Noetós di Plotino e la sua posizione storica. Riv. italiana di Filos.*, 1897-98, XII, 2; F. Picavet, *Plotin et les mystères d'Eleusis*, Par., 1903; W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 voll., London, 1918 [2]; Fr. Heinemann, *Plotin*, 1921; É. Bréhier, *La philos. de Plotin*, 1922.

Di Porfirio resta una *Vita Plotini*; una *Vita Pythagorae; Sententiae* Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, nell'edizione plotiniana di Parigi, 1855; Εἰσαγωγὴ εἰς τάς κατηγορίας (conosciuto nel M. E. col titolo *De quinque vocibus, sive in categor. Aristot. introductio*, pubbl. in molte ediz. dell'*Organo*; trad. e annotata da E. Passamonti, Pisa, 1889); altri scritti minori. Si è perduta un'opera fondamentale in 15 libri, spesso citata dai Padri della Chiesa, Κατὰ Χριστιανῶν. v. Bouillet, *Porphyre, son rôle dans l'école neoplatonicienne, sa lettre à Marcella, trad. en. franç.* (Extr. de la *Rev. crit. et. bibliogr.*, Par., 1884); J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, 1913.

Neoplatonismo siriaco. — Giamblico scrisse *Comentari* a Platone e ad Aristotele, una Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία, nonchè vari scritti pervenutici; Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου (*De vita Pythagorica liber*, ed. Kiessling, Leipzig, 1815-16, insieme con la *Vita Pyth.* di Porfirio; ed. Westermann, Par., 1850); λόγος προτρεπτικός εἰς φιλοσοφίαν (*Adhortatio ad philosoph.*, ed. Pistelli, Leipzig, 1888); περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (*De comm. math. scient.*, ed. Festa, Leipzig, 1891); περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς (Pistelli, 1894) e i θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς (*Theologumena arithmeticae*, ed. de Falco, 1922), che erano parte di un'opera maggiore: Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάγων, perduta. Il *De Mysteriis* non

appartiene a G. ma alla sua scuola; v. l'ediz. PARTHEY, Berl., 1857; trad. ingl. TAYLOR, Lond., 1895.

Dell'imperatore GIULIANO, *Contra Christianos quae supersunt*, ha pubblicato il Neumann, Leipzig, 1880; — n. ed.: *Juliani imper. quae supersunt omnia praeter reliquias librorum contra Galilaeos*; II: *Epistolae, leges, poemata*, rec. J. BIDEZ et FR. CUMONT, 1922; la *Lettera a Temistio, Frammenti contro i Cristiani*, ecc., nel vol. del ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, Torino, 1920; *Degli dèi e degli uomini* (tr. it. che comprende l'*Inno ad Helios re*, l'*Inno alla Madre degli dèi, Contro i cani ignoranti, Contro il cinico Eraclio*), 1932. Cfr. inoltre: P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, 3 voll., Par., 1900-3; G. NEGRI, *L'Imperatore Giuliano l'A.*, Milano, 1901 [2]. — Degli scritti di SALLUSTIO, l'edizione ORELLIUS, 1821; di SINESIO, l'ed. KRABINGER, 1850; del *De Natura hominis* di NEMESIO, l'ed. di C. FR. MATTHAEI, Hal., 1802; la trad. latina dell'HOLZINGER, Leipzig, 1887, del BURKARDT, 1891 sgg.; W. JÄGER, *Nemesios*, Berl., 1914.

Scuola neoplatonica di Atene. — Di PROCLO, v. la *Vita* scritta da MARINO. Scrisse comenti su opere platoniche: *(in Platonis remp.; in Plat. theologiam; in Plat. Cratylum; in Plat. Parmenidem; in Plat. Timaeum)*; inoltre, l'*Institutio theologica* e vari scritti minori. (V. l'ediz. del COUSIN, Par., 1820-25; 2ª ediz., Par., 1864; singoli scritti: *Comm. in Plat. remp.*, ediz. KROLL, 2 voll., 1899-901; *Comm. in Tim.*, ed. DIEHL, 3 voll., 1903-1906; *Comm. in Cratyl.*, ed. PASQUALI, 1908; *Comm. in Parm.*, ed. CHAIGNET, 1901. Gli *Elementi di Theologia* sono stati tradotti in italiano dal LOSACCO, Lanciano, 1917). V. A. BERGER, *Proclus, exposition de sa doctrine*, Paris, 1840; H. KIRCHNER, *De Procli neoplatonici metaphysica*, Berl., 1846; J. STIGLMAYR, *Der neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen* (Philologus LIV), 1895. — Un'analisi dei comentari di Proclo è in appendice al vol. cit. del WITTAKER, *The neoplatonists*. Cfr. inoltre la letter. gener. cit. — Di DAMASCIO ci resta parte delle *Quaestiones de primis principiis* περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, ed. KOPP, 1826, e più recent. RUELLE, 2 voll., (Paris, 1889-91), e di un comentario sul *Parmenide*. Cfr. C. E. RUELLE, *Le philosophe Damascius*,

étude sur sa vie et ses ouvrages (Par., 1861). — Di SIMPLICIO, abbiamo: *Coment. in Arist. Categor.* (ed. KALBFLEISCH, 1907); in *Arist. Phys.* (DIELS, Berl., 1882, 1895); in *Arist. lib. de Caelo* (HEIBERG, 1894); in *Arist. de anima*, (HAYDUCK, Berl., 1882). In generale per le edizioni dei comentatori, v. la grande raccolta che si va pubblicando, dal 1882, sotto gli auspici dell'Accademia di Berlino.

INDICE DEI NOMI

INDICE